Tzvetan Todorov

La experiencia totalitaria



Galaxia Gutenberg

ACCESO ABIERTO



Tzvetan Todorov (Sofia, 1939-París, 2017) está considerado uno de los mayores intelectuales del último medio siglo. Su obra ha merecido, entre otros reconocimientos, la medalla de la Orden de las Artes y de las Letras en Francia y el Premio Príncipe de Asturias de Ciencias Sociales en 2008.

Su obra se ha centrado, desde una posición radicalmente humanista, en la teoría literaria, la historia de las ideas, los totalitarismos del siglo XX, los peligros que acechan a las democracias, la relación entre arte y pensamiento, el conflicto entre el individuo y las ideologías, y entre los creadores y los poderes políticos.

Galaxia Gutenberg ha traducido gran parte de su obra al español en títulos como *Elogio del individuo*, *Los aventureros del absoluto*, *El espíritu de la Ilustración*, *El miedo a los bárbaros*, *La literatura en peligro*, *La experiencia totalitaria*, *Vivir solos juntos*, *Goya a la sombra de las Luces*, *Elogio de lo cotidiano*, *La pintura de la Ilustración* e *Insumisos*.

Título de la edición original: *La signature humaine*
Traducción del francés: Noemí Sobregués

Publicado por:
Galaxia Gutenberg, S.L.
Av. Diagonal, 361, 2.º 1.ª
08037-Barcelona
info@galaxiagutenberg.com
www.galaxiagutenberg.com

Edición en formato digital: marzo 2017

Conversión a formato digital: Maria Garcia
ISBN Galaxia Gutenberg: 978-84-8109-898-3
Conversión a pdf: FS





Introducción

La caída del muro

La caída del muro de Berlín, en noviembre de 1989, puso de manifiesto al mundo que se acercaba el fin de un gran período de la historia contemporánea, el caracterizado por la ascensión, la hegemonía y por último la progresiva erosión de las ideas comunistas. Por esta razón, el alcance del acontecimiento que tuvo lugar aquel día es mucho mayor que su efecto inmediato, es decir, la libre circulación entre las dos partes de la ciudad, seguida unos meses después por la reunificación de Alemania. En estos momentos la caída del muro se ha convertido en el símbolo del hundimiento del comunismo. El desmembramiento de la URSS, que sobrevino dos años después, se limitó a trasladar el acontecimiento a escala mundial. Ahora bien, el comunismo no es un fenómeno marginal, sino la gran religión secular de los tiempos modernos, que ha orientado el curso de la historia mundial durante unos cincuenta años. Ninguna otra doctrina contemporánea puede compararse en importancia con las antiguas religiones, como el budismo, el cristianismo y el islam, y por su expansión y la multiplicidad de consecuencias que ha tenido supera también a las demás ideologías del pasado. Así, su hundimiento tiene un

significado de gran importancia.

Se podría objetar que el comunismo no murió ese día, ya que se mantienen todavía en el poder varios gobiernos que reivindican esta doctrina, como los de China, Corea del Norte, Vietnam y Cuba, y en muchos otros países sigue habiendo partidos comunistas de tendencias diversas (maoístas, trotskistas, castristas, etc.), pero estaremos todos de acuerdo en que las ideas comunistas ya no ejercen la misma fascinación que antes y no se extienden como si de una religión se tratara, aunque sea secular. Por lo demás, también en China el año 1989 es decisivo. Es cierto que las manifestaciones en la plaza de Tiananmen fueron brutalmente reprimidas, pero lograron que los dirigentes más lúcidos del país se plantearan la necesidad de abrir una brecha en el sistema totalitario que diera cabida a los descontentos. La liberalización económica, que llegó unos años después, es una consecuencia indirecta de lo acontecido en 1989, pero merma profundamente el dominio exclusivo de la religión comunista, porque el nuevo eslogan pasará a ser: «Poco importa el color del gato siempre y cuando cace ratones».

Como las religiones tradicionales, el comunismo promete a sus fieles la salvación pero, al tratarse de una religión secular, anuncia el advenimiento de la misma en la tierra, no en el cielo, y en esta vida, no después de la muerte. Responde así a las esperanzas de millones de personas desamparadas debido a la pobreza y a la injusticia, y que ya no encuentran consuelo en las promesas de las antiguas religiones. De entrada se presenta también como un proselitismo ideológico dispuesto a recurrir a la violencia. En el seno de cada país es preciso ganar la lucha de clases, y

entre países hay que extender el mensaje y actuar para que se imponga el régimen comunista. Poco a poco la humanidad entera debe beneficiarse de los frutos de este mesianismo rojo.

La caída del muro señala también un nuevo punto de partida en mi experiencia personal y profesional. Nací en vísperas de la Segunda Guerra Mundial en Bulgaria, país que pasó a la zona de influencia soviética en septiembre de 1944. Tras un breve período en el que se mantuvieron débiles vestigios del pluralismo político, la dictadura comunista se estableció sólidamente, y la opresión no se relajó hasta cuarenta y cinco años después, en otoño de 1989. Así pues, desde mis primeros años en la escuela hasta que me marché a Francia, en 1963, a los veinticuatro años de edad, viví en un país totalitario. Mis sentimientos hacia el régimen fueron evolucionando a medida que crecía. Hasta los trece años era un ferviente «pionero», nombre que se daba a la organización que garantizaba el adoctrinamiento político de los niños mediante actividades de excursionismo, paseos por el campo y fuegos de campamento. Perdí el interés por la vida pública durante mis años de instituto, tiempo en el que dedicaba toda mi atención a los placeres o las decepciones de la amistad y de los primeros amores, o me sumergía en los universos imaginarios que descubría en las grandes obras literarias.

En la Universidad de Sofía, donde cursé estudios de Letras, empecé a valorar de forma cada vez más negativa el régimen en el que vivía. Sólo los miembros de mi familia y algunos amigos estaban al corriente de mis opiniones, ya que era imposible expresarlas públicamente, por no hablar de implicarse de forma más activa para cambiar el mundo.

En aquellos momentos, después de la brutal represión que tuvo lugar en Hungría en 1956, en Bulgaria ni siquiera existía la mera idea de disidencia, no digamos ya la disidencia en sí. Se reprimía despiadadamente la menor expresión de protesta. En un primer momento se corría el riesgo de ser expulsado de la universidad, perder el trabajo, si se tenía, y verse obligado a marcharse de la ciudad en la que se vivía y trasladarse a un lugar remoto. Si se reincidía, podía uno acabar en uno de los campos de internamiento diseminados por el país, auténticas colonias penitenciarias de las que no siempre se salía vivo.

Ya en Francia, en un principio para pasar un año, que se prolongó a tres, hasta decidir por fin que quería quedarme para siempre, mi relación con el totalitarismo comunista también evolucionó. Por una parte, me sorprendió mucho descubrir (porque el telón de acero impedía realmente que circulara la información procedente del exterior, pero al mismo tiempo no creíamos una palabra de la propaganda oficial) que los jóvenes a los que conocía en el ambiente universitario de París solían simpatizar con el comunismo. En pocas palabras, soñaban con instaurar un régimen similar a aquel del que yo acababa de escapar, y se lamentaban de vivir en uno que les permitía llevar su envidiable existencia. Cuando me reunía con otras personas procedentes de los países de la Europa del Este, compartía con ellos mi perplejidad por la ingenuidad de los jóvenes franceses. Mi condena a los regímenes comunistas era cada vez más radical, pero sólo la expresaba ante personas que podían entenderla.

Por otra parte, intentaba pensar lo menos posible en el comunismo. Sentía que bastante tiempo había perdido ya –

casi veinte años– debatiéndome con lo que comportaba. Ahora que podía ocuparme de otra cosa y dedicarme a lo que me apasionaba, no tenía intención de volver a cargar con ese peso. En un primer momento mi rechazo se extendía a todo tema político, incluso a toda vida pública, y mis intereses intelectuales se orientaban exclusivamente hacia la literatura, el lenguaje y los signos. Recuerdo que cuando apareció en Francia *Archipiélago Gulag*, de Solzhenitsyn, a mediados de los años setenta, no me apetecía lo más mínimo leerlo. Me daba la impresión de que sabía cuanto había que saber sobre la experiencia totalitaria y que tenía cosas mejores que hacer que volver a sumirme en ese repugnante lodazal. Incluso después, a principios de los años ochenta, cuando mi trabajo como investigador del CNRS se abrió a temas sociales y quise analizar en *La conquista de América* (1982) las relaciones entre miembros de diferentes culturas, el tema del totalitarismo seguía fuera de mi horizonte.[1]

La caída del muro, en 1989, supuso una ruptura, porque desde ese momento el tema pasó a ser una de mis principales ocupaciones.

¿Por qué tuvo que producirse este acontecimiento para que sacara el tema de mi vida privada y lo introdujera en mi campo profesional? ¿Qué muro interno cayó en mí al mismo tiempo que el de la ciudad? En la actualidad puedo vislumbrar algunos indicios del cambio que estaba teniendo lugar en mí. En los años ochenta me interesaban cada vez más los temas de filosofía política y el marco ideológico de las posiciones que adoptaban los autores a los que estudiaba. Desde 1986 colaboraba a menudo con la revista *Lettre Internationale*, dirigida por Antonin Liehm, un emigrado checo, publicación que daba especial acogida a los autores de

la Europa del Este, y por lo tanto también a la crítica del comunismo. En 1987 mi mujer y yo fuimos a Varsovia para participar en un encuentro en la universidad. El país estaba en pleno estado de guerra, y el ambiente era agobiante. Yo reconocía todas las situaciones y todas las reacciones debido a mi experiencia búlgara, que de pronto se hizo más intensa en mí. De vuelta en París, me sumergí en bibliografía sobre Polonia durante la Segunda Guerra Mundial y sobre los acontecimientos de esa época en general. El tema del totalitarismo aparece ya en *Nosotros y los otros*, que se publicó en enero de 1989.[2] Pero en cualquier caso fue la caída del muro lo que me liberó definitivamente de una especie de contención, y a partir de 1990 empecé a publicar fragmentos de lo que posteriormente se convertiría en *Frente al límite*, mi primer libro sobre el totalitarismo, que apareció en febrero de 1991.[3]

Me explico mi falta de interés profesional por el tema en un primer momento ante todo por prudencia. La policía política búlgara seguía de cerca toda manifestación de hostilidad respecto al régimen. Era tanto su celo, que llegaba incluso a vigilar fuera del país a los grupos de opositores, en los que había agentes infiltrados. Un caso que dio mucho que hablar fue el asesinato, con un paraguas envenenado, de un disidente búlgaro, Georgi Markov, al que yo había conocido en Sofía antes de que emigrara a Londres. Para mí lo más importante era que mi familia seguía viviendo en Bulgaria, mis padres y mi hermano, que había desarrollado una brillante carrera como físico. Si me dedicaba a denunciar la dictadura comunista, inevitablemente les crearía serias molestias y tendría que renunciar a todo contacto físico con ellos, porque no podrían venir a verme, ni yo ir a verlos a

ellos. Sin duda no faltan ejemplos en la historia en los que los imperativos políticos anulan este tipo de consideraciones personales, pero esta opción no se ajustaba a mi personalidad.

Además de estas razones pragmáticas, creo entrever obstáculos menos evidentes. Fue preciso que el comunismo se derrumbara para que pudiera verlo como un todo del que ya no formaba parte y empezara a analizarlo. Mientras vivía la experiencia, me resultaba imposible escribirla. Y me sorprendió a mí mismo constatar que aunque vivía fuera del sistema totalitario, seguía marcándome por dentro hasta el punto de orientar los temas sobre los que decidía reflexionar. ¿Se trata exclusivamente de mí o de una circunstancia más general? En cualquier caso, la caída del muro hizo caer también un dique en mí, tanto más cuanto que coincidió con otros acontecimientos más personales: mi madre murió en agosto de 1989, y en diciembre de ese mismo año mi padre se vino a vivir con nosotros a París, lo que volvió a sumirme en el ambiente de mis primeros años, cuando vivía con mis padres en la Bulgaria comunista.

El presente volumen reúne los ensayos que he dedicado al totalitarismo entre 1990 y 2010. El objetivo de las páginas siguientes es relacionarlos entre sí y con otros libros en los que trato el mismo tema. A la vez completo esta mirada retrospectiva con algunas reflexiones que me suscita la evolución actual de nuestro mundo.

Un vistazo a la historia del comunismo

Podemos elegir el año 1848 como fecha en que surge esta religión secular, dado que es la fecha en que aparece el *Manifiesto del partido comunista*, aunque es evidente que las ideas que encontramos en este texto tienen antecedentes.

Este breve libro describe en términos elocuentes las condiciones de vida de las clases explotadas, que se han convertido en el equivalente de una pura mercancía, y formula el sueño de una sociedad perfecta, común a todos los hombres. Su análisis de las sociedades del pasado se apoya en dos hipótesis. Por una parte, la historia de la humanidad se caracteriza por una sola forma de interacción social: la lucha por adueñarse del poder y explotar a los demás. Así, nada es común a todos los miembros de una sociedad, sino que todo pertenece a uno u otro campo de batalla. No hay categorías universales: ni la moral, ni la justicia, ni las ideas ni la civilización. Ninguna religión y ninguna tradición (como la familia e incluso la propiedad privada) escapa al hecho de pertenecer a una clase.

Por otra parte, la historia de la humanidad sigue un curso inmutable. El comunismo comparte esta creencia con algunas religiones tradicionales, que postulan así el papel de la providencia, con la diferencia de que para conocer en qué dirección se avanza ya no basta con leer los textos sagrados, sino que es preciso establecer las leyes de la historia apoyándose en la ciencia. Por esta razón los comunistas niegan que su análisis y su proyecto se fundamenten en hipótesis que podamos someter a revisión. En el *Manifiesto* leemos: «Las propuestas teóricas de los comunistas son sólo la expresión general de las relaciones efectivas de una lucha de clases que existe».[4] Es evidente que este postulado *cientificista* nada tiene de *científico*, que es incluso contrario al espíritu de la ciencia y tiene más que ver con el de las profecías, pero es el que explica la intolerancia de Marx y Engels respecto de toda opinión divergente, que será considerada no sólo mala desde el punto de vista político,

sino además falsa, por lo que no merece el menor respeto.

El fin que prevé la «ciencia» marxista es la desaparición de las diferencias entre grupos humanos (porque toda diferencia engendra un conflicto y en último término una lucha a muerte), y por eso es preciso abolir la propiedad privada y concentrar todos los instrumentos de producción en manos del Estado. Y aunque la historia se dirige inevitablemente en esta dirección, lo idóneo es ayudarla. Éste es precisamente el papel de los partidos comunistas, que deben situarse en cabeza de las masas explotadas. Los que se resistan serán eliminados, como la burguesía, cuyos intereses van en sentido contrario. «La existencia de la burguesía ya no es compatible con la sociedad.» Hay pues que «abolir» al propietario burgués: «Sin la menor duda hay que suprimir a esta persona». No se enumeran los medios concretos para suprimirla, pero el *Manifiesto* admite que serán precisas «intervenciones despóticas», ya que los objetivos deseados sólo pueden «alcanzarse mediante el derrocamiento violento de todo orden social del pasado».[5] Así pues, en el programa queda ya reflejado que hay que eliminar físicamente a la burguesía como clase.

Durante varias décadas los seguidores de esta doctrina llevan una existencia marginal, incluso clandestina, o dirigen grupos y partidos socialistas relegados a la oposición. No obstante, en este período, Lenin hace su significativa aportación en Rusia: ya no son los proletarios, sino el Partido, formado por revolucionarios profesionales que se dedican a la causa en cuerpo y alma, el que debe dirigir la lucha. En 1917 empieza una nueva etapa. Por primera vez, gracias al golpe de Estado bolchevique, el poder espiritual que reivindicaban los primeros fieles recae en el

poder temporal de un gran Estado, Rusia. En cuanto ganan la sangrienta guerra civil, aparecen dos organismos: la Checa, que se encarga de sembrar el terror y ejercer la represión, lo que da sentido literal al proyecto de eliminar las clases enemigas, y el Komintern, cuya labor consiste en exportar la revolución al resto del mundo recurriendo tanto a la propaganda como a la lucha armada. Sabemos ya lo que sucede a continuación: el ascenso en Europa de otro tipo de régimen totalitario, el fascismo, en parte engendrado por las mismas causas estructurales que el comunismo, pero que también en parte se presenta como un escudo con el que proteger del comunismo a la población de los países en los que se instala, incluso como un arma para acabar con esta amenaza. En un primer momento ambos regímenes dan muestras de complicidad, pero más adelante, a consecuencia de la alianza de la Unión Soviética con las democracias occidentales, se declaran una guerra sin cuartel.

Tras la Segunda Guerra Mundial el movimiento comunista entra en una tercera fase y alcanza su apogeo, dado que se convierte en ideología oficial de una tercera parte de la humanidad, desde Corea del Norte hasta Alemania del Este y Cuba, pasando por varios países africanos, mientras que en los demás países sus seguidores se cuentan por cientos de millones. Este poder provoca reacciones hostiles muy diversas –la guerra fría, la política de bloqueo que lleva a cabo Estados Unidos y la formación de una comunidad transnacional en Europa occidental protegida por una organización militar común a Occidente, la OTAN–, pero también violencias «cálidas», como la sangrienta dictadura de Suharto en Indonesia (que no se abolirá hasta 1998), las dictaduras militares en Sudamérica,

con cientos de miles de víctimas, la defensa del régimen de apartheid en Sudáfrica, como «muralla contra el comunismo», y los regímenes policiales en otros lugares, a lo que cabe añadir otras formas más modernas de oposición al comunismo, como la «caza de brujas» de la época de McCarthy.

Las ideologías comunistas y anticomunistas no son la única causa de estos acontecimientos, ya que muchos otros factores políticos, sociales y económicos desempeñan un papel fundamental, pero estas ideologías orientan las pasiones populares y proporcionan los argumentos de legitimación política, sin los cuales los acontecimientos no habrían tenido lugar. Así pues, el comunismo fue un movimiento de largo alcance y de extensión mundial, la gran fuerza estructuradora de la historia desde 1848, en un principio en Europa y después en el resto del mundo. Los signos precursores de su fin fueron las protestas de Berlín en 1953, de Budapest en 1956, de Praga en 1968 y de Varsovia en 1980. La caída del muro de Berlín, en 1989, fue para todo el mundo el símbolo de ese fin.

La moral frente al límite

En mis primeros trabajos sobre el tema del totalitarismo no abordaba de frente el análisis político del régimen, sino que me introducía en él mediante un tema más definido: las formas que adopta la vida moral en los países sometidos a esta dictadura. En concreto me limitaba a esa manifestación extrema y a la vez emblemática del mundo totalitario que son los campos de concentración. En *Frente al límite* me proponía observar, a partir de testimonios y relatos de los supervivientes, cómo funcionan los campos y también las metamorfosis de la moral en estas condiciones extremas. Me

interesan los campos de concentración en sí, pero al mismo tiempo recurro a ellos como instrumento, como una especie de lupa que permite ver mejor lo que podría pasar inadvertido en el transcurso de la vida cotidiana.

Este libro pone de manifiesto un enfoque que ya había adoptado en *La conquista de América* y que después he empleado varias veces. En lugar de presentar un análisis teórico y sistemático del objeto estudiado, adopto de entrada un enfoque histórico narrativo y al mismo tiempo «ejemplar». Es narrativo porque me ocupo de los destinos y las experiencias de los individuos, autores y protagonistas de los relatos que estoy leyendo, e intento a la vez señalar el valor ejemplar de estas historias, las enseñanzas que pueden ofrecernos en la actualidad. Aunque soy historiador, comparto con los novelistas la afición al relato, y con los filósofos la búsqueda de sabiduría.

Puede resultar sorprendente el hecho de que eligiera los campos totalitarios como marco para estudiar la moral. Se ha dicho muchas veces, en ocasiones por los propios supervivientes, que, por el contrario, se trataba de lugares en los que desapareció toda aspiración moral, en los que se ponía de manifiesto la naturaleza humana en toda su desnudez, en los que el hombre se convertía en un lobo para el hombre, pero leer con más atención esos relatos y testimonios permite dejar atrás esta primera impresión.

Sin duda habría podido observar ciertos rasgos de la vida moral en circunstancias menos dramáticas, pero estos relatos me han llevado a pensar que no hay un enigma metafísico del mal, sino sólo actos y actitudes que hacen sufrir a los demás, y que determinados regímenes políticos y determinados sistemas judiciales convierten en casi

inevitables. Los actos morales jamás pueden dirigirse a abstracciones –a la humanidad, al pueblo, a la clase obrera–, sino siempre y exclusivamente a individuos concretos. Por esta razón, la moralidad de un acto no deriva automáticamente de la justicia política de la lucha en la que se implica. Todos los antinazis que participaron en la Resistencia, por ejemplo, no eran virtuosos. Un acto sólo es moral si los beneficiarios del mismo son los otros y nos lo exigimos a nosotros mismos. Dar lecciones de moral nunca ha sido un gesto virtuoso. Es preciso evitar la tentación de alzar un muro infranqueable entre los agentes del mal, monstruos, salvajes o locos, y uno mismo, que encarna la normalidad y el bien. No es posible entender el mal que llevan a cabo los otros si nos negamos a preguntarnos si seríamos capaces de cometerlo nosotros también. Y si no lo entendemos, ¿qué esperanzas tenemos de impedir que vuelva a producirse? La educación moral –siempre imperfecta, siempre frágil y siempre por empezar– exige superar sucesiva o simultáneamente las trampas del nihilismo, del egocentrismo y del maniqueísmo.

También me interesaron diversas diferencias propias de la vida moral. En *Frente al límite* me detengo en concreto en la diferencia entre virtudes heroicas y virtudes cotidianas, que comparo con otras dicotomías, como vida pública y vida privada, moral de principios y moral de simpatía, valores masculinos y valores femeninos. En *Une tragédie française* observo la diferencia entre moral del sacrificio y moral del riesgo.[6]

Me llamó especialmente la atención la figura de los salvadores (a veces los llamamos «los justos»), que se caracteriza precisamente por superar estas diferencias

establecidas. Los que arriesgaron su vida por ayudar a los judíos perseguidos o a otras víctimas del terror totalitario sin duda eran sensibles al sufrimiento de los individuos y al mismo tiempo tenían una valentía superior a la media. Quizá por eso son escasos en circunstancias extremas, y también por el hecho de que los salvadores suelen actuar en pareja, una pareja en la que cada uno de los miembros posee una de estas dos cualidades requeridas. En determinadas situaciones esta colaboración se amplía mucho más, como sucede en el caso de la salvación de los judíos búlgaros, que se analiza en el presente libro. Sabemos que ningún judío de Bulgaria fue deportado a los campos de exterminio. Este feliz resultado de una situación dramática sólo pudo producirse poniendo en común múltiples esfuerzos. La opinión pública, que rechaza el antisemitismo, no es menos importante que los cálculos estratégicos del rey, el valor y la firmeza de algunos políticos y dignatarios religiosos, y la dedicación de los responsables de ciertos colectivos. Por eso es difícil, raro y frágil llegar a cumplir el bien. En el episodio que se menciona en *Une tragédie française*, el papel de los salvadores lo representan los mediadores que intentan liberar a los rehenes de los dos grupos en guerra. Durante la guerra de Argelia, Germaine Tillion, que había conocido los campos de concentración alemanes y estaba al corriente de las violentas represiones soviéticas, eligió este papel y se negó a tomar partido por uno u otro bando. «Me niego a matar a uno para salvar al otro», dirá.[7] Por mi parte, añado que la actitud del salvador no es propia de una tradición nacional o de un medio social, sino que se trata de una elección individual.

La ideología totalitaria

Después de este primer trabajo sobre la moral en los campos de concentración y en otras situaciones límite pude dedicarme a analizar la ideología totalitaria de forma más directa. Escribí una primera versión en un volumen que reunía textos sobre los campos en Bulgaria,[8] que más adelante retomé y modifiqué en *El hombre desplazado* y en el primer capítulo de *Memoria del mal, tentación del bien*.[9] Sigo pensando que el proyecto totalitario se apoya en una hipótesis antropológica e histórica según la cual la guerra muestra la verdadera naturaleza humana, y por eso, para tomar el poder y para conservarlo, legitima los medios violentos: la revolución y el terror. Se otorga un fundamento que se presenta como científico, aunque en realidad sólo es cientificista, que le permite deducir la dirección de la historia y los fines últimos de la humanidad. Al mismo tiempo promueve un mesianismo secular, o utopismo, la promesa de traer el paraíso a la tierra y la salvación para todos. Este pensamiento, fortalecido por sus objetivos, sus legitimaciones y su aparato represivo, permite establecer un régimen totalitario que se fundamenta en la unificación y la no diferenciación de la sociedad, y que exige suprimir las diferencias entre lo público y lo privado, y por lo tanto la libertad de los individuos, y a la vez someter todas las formas de vida social, y sobre todo económica, al poder del Estado.

Podríamos añadir como mínimo dos elementos a esta enumeración. El primero tiene que ver con la prehistoria del mesianismo comunista. En *Memoria del mal* aludo a los milenarismos cristianos de la Edad Media y el Renacimiento, pero mucho antes del comunismo surgió un mesianismo *secular* siguiendo la estela de la Ilustración, tras la

Revolución francesa. Sus partidarios asumían las ideas fundamentales de la Revolución, a las que añadían la conciencia de pertenecer a una civilización superior e «ilustrada». Se proponían sobre todo proporcionar la salvación temporal a todos. Así, esta nueva ideología seguía dando cabida a las aspiraciones trascendentales de la religión, pero modificaba varios puntos. Dado que las tradiciones quedaban sustituidas por la crítica racional, y la teología por la antropología, la salvación ya no llegaría en el más allá, después de la muerte, sino en un futuro próximo, aquí, en la tierra.

La primera manifestación conquistadora de esta religión secular que surgió después de 1789 son las guerras revolucionarias francesas, seguidas al poco tiempo por las napoleónicas. Muchos revolucionarios sueñan con imponer a los demás pueblos de Europa, a golpes de bayoneta si es preciso, los principios de libertad y de igualdad de los que ellos gozan desde hace poco tiempo. ¿No sería muestra de egoísmo reservar para nosotros lo mejor que hay en el mundo? En Francia, Napoleón mantiene algunos logros de la Revolución y elimina otros, pero su ejército sigue inmerso en el mesianismo revolucionario, lo que en un primer momento le garantiza la buena acogida por parte de los pueblos a los que va a «liberar». Lo que sigue es menos glorioso: los pueblos sometidos sufren la ocupación extranjera, mientras que las ventajas prometidas tardan en llegar. Esta aventura concluye en 1815.

Entretanto Europa ha iniciado una nueva forma de conquista, la de los demás continentes, a la que abren camino los escritos de algunos representantes de la Ilustración (aunque ninguno de los grandes en Francia: ni

Montesquieu, ni Rousseau, ni Diderot), como Condorcet, que piensa que para poder «mejorar la suerte de la humanidad» –una nueva aspiración irresistiblemente atractiva– es preciso «acelerar el avance de la Ilustración». Pero ¿qué hacer si esta aceleración encuentra obstáculos? Aunque Condorcet no defiende la intervención armada, prepara a sus contemporáneos para que se la planteen, ya que considera que la vocación de los pueblos europeos más avanzados, el inglés y el francés, es «civilizar o hacer desaparecer» los países salvajes.[10] Las expediciones colonizadoras empiezan ya a finales del siglo XVIII, y Napoleón arenga así a sus tropas en Egipto: «Soldados, vais a emprender una conquista que tendrá efectos incalculables para la civilización y el comercio».[11] Vemos que alude a la vez a objetivos espirituales y materiales. Las grandes maniobras llegan algo después: Francia conquista Argelia en 1857, Gran Bretaña somete toda la India en 1858, y la repartición de África y del resto de Asia quedará concluida a finales de siglo. Una vez más el mesianismo secular, o utopismo, no es la única causa de estas iniciativas, del mismo modo que la religión cristiana no es la causa de las cruzadas y de las conquistas coloniales del siglo XVI, aunque sin la legitimación religiosa jamás habrían tenido lugar.

Este mesianismo quedará suplantado por el proyecto comunista, que en algunos casos se mezclará con la lucha anticolonial. Así, los dos mesianismos son del mismo tipo, y este parentesco permite delimitar la especificidad del utopismo comunista. De entrada, las intenciones de los herederos de la Revolución francesa son básicamente proporcionar la salvación a *los demás;* a los demás pueblos europeos en el caso de Napoleón, y a los habitantes de los

demás continentes durante las guerras coloniales. Por su parte, el utopismo comunista se orienta en un principio hacia cada país en sí mismo, por lo que la guerra que debe llevar a su triunfo es una guerra civil, entre clases. A nivel internacional recomienda que se propaguen y generalicen estas guerras civiles, no que un país se someta a otro (en este punto la práctica soviética traicionará la teoría). Por otra parte, el mesianismo revolucionario se propone coaccionar y educar a los pueblos recalcitrantes que dudan en abrazar su credo, pero no exterminarlos. Se trata de un proyecto gradual y progresivo. El utopismo comunista exige que desaparezcan los adversarios, lo cual resulta más fácil imaginar en el marco de una guerra civil que en el de una guerra entre países. En este sentido el proyecto comunista hace posibles, incluso necesarios, los órganos de terror, como la Checa, y las prácticas de exterminio de capas enteras de la población. Vemos también estas ideas en los precursores del nazismo, que proyectan con toda tranquilidad la desaparición de la «raza inferior» judía.

Imaginar un ideal en nombre del cual se intenta transformar lo real, concebir una trascendencia que permite criticar el mundo existente para mejorarlo es sin duda un rasgo común a toda la especie humana y no es posible eliminarlo. Lo que caracteriza de forma más concreta los mesianismos es la manera como interpretan este rasgo. Actúan sobre todos los aspectos de la vida de un pueblo. No se limitan a modificar las instituciones, sino que aspiran a transformar a los seres humanos, y no dudan en recurrir a las armas para alcanzar su objetivo. Por último, lo que distingue el proyecto totalitario no es sólo el contenido del ideal propuesto, sino también la estrategia que se elige para

imponerlo: controlar totalmente la sociedad y eliminar grupos enteros de la población, como los habitantes de las ciudades durante el genocidio en Camboya.

Así pues, el proyecto comunista se diferencia del mesianismo secular anterior (el proselitismo de la Ilustración y el proyecto colonial). Al mismo tiempo, y con mayor fuerza, se opone a la mentalidad imperante en la sociedad de su tiempo, que asume muchos elementos del pasado, algunos de ellos vestigios del Antiguo Régimen, pero la orientación general que adquiere a partir de la revolución industrial y la expansión del comercio es liberal. Eso quiere decir, entre otras cosas, que el lugar de la religión se reduce cada día más y que a partir de ahí la sociedad tiende a perder toda relación con cualquier tipo de absoluto. El liberalismo incentiva la plenitud personal, pero no propone ningún ideal común nuevo, como si el fulgurante desarrollo de la tecnología y la acumulación de riquezas bastaran para paliar la desaparición de la religión. El mesianismo comunista se introduce en este vacío y encarna lo absoluto, con la ventaja añadida de que anuncia que llegará en un futuro próximo.

El segundo punto en mi breve presentación de la ideología totalitaria tiene que ver con su relación con las teorías contemporáneas de las vanguardias artísticas, y a él está dedicado el capítulo que lleva por título «Artistas y dictadores». No se trata de que una de las teorías dé origen a la otra, sino de que ambas siguen caminos paralelos en determinados aspectos. Así como el artista de vanguardia pide que se haga tabla rasa del pasado, intenta liberarse de toda coacción y querría que su quehacer influyera en la vida de sus contemporáneos, el dictador totalitario se deshace de

toda norma anterior y se propone formar un pueblo nuevo, una sociedad que nada tenga que ver con las del pasado, incluso un ser humano regenerado. A Mussolini, Hitler y Stalin les gusta aplicarse a sí mismos las metáforas del artista, del escultor o del creador, aunque trabajan a una escala muy superior a la del artista tradicional, dado que su materia es el país entero. Unos y otros participan así en el proyecto prometeico que atraviesa toda la modernidad: dominar íntegramente la organización de la vida humana.

Por último, es preciso decir algunas palabras sobre el acercamiento entre comunismo y fascismo o nazismo, y por lo tanto sobre la legitimidad de un concepto que engloba ambos: el totalitarismo (un capítulo de *Memoria del mal* resume mis reflexiones sobre el tema). La pasión con la que suele debatirse este tema me parece fuera de lugar, pero es reflejo de la intensidad con la que reaccionamos ante los acontecimientos vinculados con uno u otro régimen. Para mí es evidente que este acercamiento resulta útil, aunque sólo sea desde la perspectiva estructural o histórica. En este ámbito las negativas suelen ser contundentes porque se confunde el sentido de la comparación. Una comparación, aunque indica la pertenencia a un tipo común, no establece una identidad y permite captar mejor las diferencias.

En este contexto podemos situar los trabajos del historiador alemán Ernst Nolte,[12] que han suscitado gran cantidad de reacciones en estos últimos años. Nolte ha insistido mucho en la necesidad de completar la perspectiva comparatista y estructural sobre comunismo y fascismo de Aron, Arendt, Friedrich y tantos otros, con una perspectiva «histórico-genética» que se interroga sobre las influencias que se ejercieron mutuamente. Se ha acusado sin razón a

Nolte de pretender eximir al nazismo de sus crímenes porque ha insistido en que el gulag fue anterior a los *Lagers*, pese a que se trata de un hecho histórico indiscutible, y porque se ha negado a calificar de irracionales las decisiones y los actos de Hitler y de sus cómplices. Ahora bien, si excluimos de la humanidad racional a los que cometen un crimen, nos negamos la posibilidad de entenderlos, y por lo tanto de ofrecer resistencia a los que podrían parecerse a ellos.

Por otra parte, sí sería legítimo criticar a Nolte que restrinja el origen del nazismo a la pasión antimarxista y anticomunista, como si el movimiento alemán no procediera también directamente de la reacción a la sociedad burguesa de su tiempo. No obstante, en sus textos más recientes Nolte ha ampliado la lista de las fuentes del nazismo.[13] Se detiene largamente en las tradiciones antisemitas y nacionalistas de la Alemania de finales del siglo XIX, en el impacto de las rivalidades imperialistas y en el darwinismo social. En este contexto tienen lugar los acontecimientos que preparan de forma más directa la aparición del nazismo: la devastadora Primera Guerra Mundial, que concluye con el humillante tratado de Versalles, la crisis económica internacional y por último la revolución bolchevique en Rusia. Sea cual sea el nivel de exactitud de este análisis, parece difícil acusarlo de ser una apología del nazismo. Además, Nolte tiene el mérito de buscar sentido al conjunto de cambios ideológicos que sobrevino tras la Revolución francesa, cosa que no suele preocupar a los historiadores.

La vida en el comunismo

Analizar la ideología totalitaria no basta para describir la realidad de los países en los que prospera. Aunque la

ideología desempeña un importante papel en la lucha por la conquista del poder, en el seno del Estado comunista asume una función cada vez más decorativa y ritual, porque en esos momentos forma parte de los medios, no de los fines. En este sentido ese Estado no es verdaderamente una teocracia secular, o *ideocracia*, como se ha podido pensar. El poder ya no tiene más finalidad que sí mismo, aunque sigue siendo necesario mantener el mito comunista.

Encontramos una confirmación de este cambio en un documento publicado recientemente, el diario del dirigente comunista búlgaro Georgi Dimitrov, que mantenía contacto frecuente con Stalin y sus colaboradores más próximos entre 1934 y 1948, y que tomó nota de las palabras que intercambiaban. Las estudio en el capítulo titulado «Stalin de cerca». Tienen que ver sobre todo con la política exterior de la URSS. Ahora bien, Stalin no sólo no hace nunca exposiciones doctrinales, lo que podría explicarse por las circunstancias, sino que además advierte expresamente a sus interlocutores contra la tentación de tomar al pie de la letra los eslóganes ideológicos. Reconocer la supremacía de los principios ideológicos habría creado una forma de legitimidad, a saber, la fidelidad a la doctrina, que sería independiente de la voluntad del jefe. Es tanto como decir que habría abierto una brecha en el monismo totalitario. Stalin no tiene el menor escrúpulo en contradecir los dogmas abstractos e incluso sus propias afirmaciones, y por eso el jefe tiene que reescribir constantemente la historia del partido y rodearse de colaboradores jóvenes en detrimento de los viejos bolcheviques. Los viejos podrían recordar el pasado y reivindicar los principios que se defendieron en otros tiempos, mientras que los jóvenes deben su ascenso

exclusivamente a la voluntad de Stalin, por lo que su sumisión es incondicional. Ya Orwell había observado estas características del totalitarismo.

La finalidad es conquistar y conservar el poder, y el medio (eventual), las bonitas construcciones ideológicas. Encontramos ejemplos de cómo se aplica esta máxima a lo largo de todo el período en que Dimitrov toma notas. Durante el pacto germano-soviético (y por lo tanto nazi-comunista), Stalin no siente la menor repugnancia ideológica en colaborar con Hitler. Para él lo único que cuenta es que los países europeos se debiliten mutuamente debido a esa larga guerra. Un año después incluso propone a Hitler unirse al pacto tripartito (Alemania, Italia y Japón) y convertirlo en cuatripartito. En cuanto empieza la invasión alemana, se olvida de toda referencia ideológica y sólo reivindica la guerra patriótica contra Alemania. La ideología hace las funciones de una máscara de la que sólo puede decirse que es útil o dañina. La de Hitler traiciona a su autor. Afirma que los demás pueblos son inferiores, así que ¿cómo pretende que lo apoyen? La de Stalin proclamará las ideas de igualdad y de paz, y poco importa que en realidad exija la sumisión y practique la violencia. Después de la guerra reprocha a los dirigentes de la Europa del Este que empleen palabras como «sóviets», «comunismo» y «dictadura», ya que hablar de estas cosas es contraproducente, puede asustar a los indecisos y alertar a los aliados, que se han convertido en hostiles. Basta con actuar. La ideología se ve reducida a una pura forma más o menos cómoda. El fondo es apropiarse del poder.

Esta actitud repercute en la vida de los individuos que viven en un país totalitario. En la sociedad de los países de la

Europa del Este, la adhesión a la ideología comunista desempeña cada vez más el papel de un simple ritual. Todos la reivindican, pero nadie –o casi nadie– cree en ella. Por otra parte es indispensable someterse incondicionalmente al jefe. El comunista medio no es un fanático, sino un arribista cínico que hace lo que hay que hacer para acceder a una posición privilegiada y asegurarse una vida de mejor calidad. El motor de la vida social no es la fe en un ideal, sino la voluntad de poder. Además la Seguridad del Estado nada tiene de hueca. Su actividad es absolutamente indispensable para que funcione el régimen, que sin un aparato de represión se derrumbaría de la noche a la mañana. Su papel, pese a sus supuestas intenciones, no es luchar contra los enemigos ni castigar a los culpables. Si los hubiera (cosa que la cruel represión de los primeros años del régimen ha hecho imposible), la justicia y la policía corrientes bastarían y sobrarían para reprimirlos. El objetivo de la Seguridad no son los culpables, sino los inocentes, a los que es preciso mantener todo el tiempo atemorizados para que colaboren con ella y la ayuden a alcanzar este otro ideal: una sociedad totalmente transparente, bajo continua vigilancia, en la que el aparato de control pueda disponer de un conocimiento total sobre la población.

Tanto los agentes de la Seguridad como los demás personajes poderosos del régimen, altos funcionarios o dirigentes del partido, tienen en poca estima la constitución y las leyes, ya que para ellos la voluntad individual siempre puede triunfar sobre la ley común a todos, aun cuando esté en perfecta conformidad con la mentalidad comunista. Todo es arreglable, negociable y acuñable. La excepción ocupa el lugar de la regla. El nepotismo y el favoritismo adquieren

libre curso, y buscar a un tío, un cuñado o un primo influyente es la única manera de gestionar mil problemas cotidianos. La tan cacareada igualdad de todos los ciudadanos funciona en realidad como fachada de una sociedad de castas formada por círculos concéntricos alrededor del núcleo de poder, el gabinete político del partido, con un secretario general en cabeza, y las instancias que dependen también de los jefes soviéticos.

Si se asciende en la jerarquía de castas y se acerca uno al centro neurálgico del poder, van adquiriéndose sucesivamente diversos privilegios: vivir en el barrio y la ciudad que se prefiera, mandar a los hijos a una buena escuela, obtener becas para que estudien en el extranjero, comprar en tiendas reservadas para los allegados al poder (donde venden artículos de calidad que no pueden encontrarse en las siniestras tiendas destinadas al público en general), comprar un coche sin esperar a que te llegue el turno, cuatro o cinco años después de haberlo pedido, disfrutar de agradables casas de vacaciones a precios preferentes, acceder a cotos de caza, viajar al extranjero, etc. Pero también es fácil caer rodando hacia la parte inferior de la jerarquía, y en ese caso se sufre lo contrario de estos privilegios.

Lo grave en esta historia es que en un régimen totalitario en realidad no es posible quedarse al margen. A este compromiso inevitable alude un libro que ha publicado hace poco Vesko Branev, un viejo amigo mío que se quedó en Bulgaria durante toda la dictadura comunista: *El hombre vigilado*.[14] Como el Estado ha pasado a ser el único que ofrece trabajo en el país, es preciso recurrir a él para sobrevivir. Su aparato de control es tentacular: policía

corriente, organizaciones profesionales, organizaciones por edades, por barrios, por aficiones… Nadie escapa a la vigilancia. Tampoco nadie puede ser ya del todo dueño de su comportamiento, aunque se sepa vigilado. Es posible controlarse todo el tiempo ante algunas personas, o durante un tiempo ante todos, pero no todo el tiempo ante todo el mundo. Vivir es comunicar, pero toda comunicación supone asumir un riesgo. Ningún individuo puede evitar firmar un pacto invisible con el diablo en el que los bienes intercambiados son muy desproporcionados. Lo que recibe son las migajas de «privilegios», como el derecho a participar en un viaje turístico a Grecia, pero lo que ofrece son pedazos de su alma, porque se le pide que se someta incondicionalmente y que esté dispuesto a traicionar. Para la mayoría de los habitantes del país, la idea de huir al extranjero y volver a empezar su vida desde cero es sencillamente inimaginable, ya que es demasiado tarde, todo el mundo está atrapado en una red de relaciones que resulta difícil romper, y además esta lepra del alma, el espíritu totalitario, lo ha cambiado por dentro. El hombre sólo tiene una vida y se ve obligado a vivirla en el lugar donde está.

En una población así enmarcada se dibujan dos grandes tendencias. Por una parte, los astutos, los que se enorgullecen de haber aprendido rápidamente las reglas del juego, las aceptan sin escrúpulos y se apresuran a cumplir todos los ritos de paso para lograr situarse entre los beneficiados por el régimen. Por la otra, la mayoría sumisa, que ha interiorizado el miedo y se limita a no moverse para evitar los golpes. Pero tanto los unos como los otros sufren los mismos daños internos. Se ven abocados a la hipocresía hasta el punto de que olvidan sus aspiraciones de partida y

ya no saben distinguir entre ser y parecer. Se les incita a observar a los que los rodean con recelo, a cultivar los celos, la envidia y la calumnia para perjudicar a sus vecinos o a sus posibles rivales. A fuerza de tener miedo, se vuelven indiferentes ante el sufrimiento de los demás e intolerantes con sus elecciones, huyen sistemáticamente de toda confrontación y se refugian en comportamientos estandarizados y en fórmulas estereotipadas. Su conciencia sufre daños irreparables, la enfermedad de su espíritu es incurable y su destino queda destrozado. Para escapar de esta degradación suelen cultivar las relaciones íntimas, amorosas y amistosas, pero tampoco ahí están fuera de peligro, porque los amigos pueden convertirse en chivatos y el matrimonio puede servir como medio de promoción social o de huida (las chicas soñaban con casarse con un extranjero).

Entre los vigilantes hay que diferenciar entre los funcionarios de la policía política y los delatores, infinitamente más numerosos que los policías. La propia frontera entre vigilantes y vigilados es confusa. Gran cantidad de delatores son personas que intentan que se les perdone una «tara» cualquiera: en el régimen anterior sus padres eran burgueses, o militares, o trabajaban para extranjeros. Así, si quieren tener una vida relativamente tranquila, sin grandes obstáculos, deben colaborar. La Seguridad del Estado practica el chantaje sin reservas. Hará la vista gorda respecto de sus fallos si informan concienzudamente sobre lo que hacen y dicen sus conocidos. Algunos intentan salir del paso consignando sólo gestos anodinos, con la esperanza de que los destituyan por ser agentes mediocres. Otros, aun cuando no les empuja a ello

ninguna razón familiar, se entregan a esta actividad con aplicación y grandes dosis de mala fe. ¿Por qué? Sentir la embriaguez del poder, que procede de tu capacidad de perjudicar a otros, incluso (o sobre todo) a tus amigos, a los que la vida les va mejor que a ti, puede consolarte de una existencia fracasada. Los motivos que dan origen a este comportamiento no surgieron con el totalitarismo, dado que Montaigne hablaba ya de la «malévola voluptuosidad de ver sufrir a otro», tema que también aparece en los sabios de la Antigüedad, pero el totalitarismo crea las condiciones más favorables para que alcance su plenitud.

Memoria del mal

En la actualidad ya no vivimos en regímenes totalitarios, ni cerca de ellos. ¿Qué uso debemos hacer del recuerdo de ese pasado? Porque no basta con decirse que la memoria es preferible al olvido, dado que toda mención del pasado supone seleccionar los hechos recordados, y por lo tanto olvidar otros, y también porque nunca nos limitamos sencillamente a restituir el pasado, sino que recurrimos a él con un fin concreto. La memoria no es en sí misma ni buena ni mala, sino que puede dar lugar a buenos o malos usos. Este tema del posible abuso de la memoria me ha interesado desde *Frente al límite* y le he dedicado también varios capítulos tanto de *El hombre desplazado* como de *Memoria del mal.* Aquí debemos partir de dos diferencias: la primera, entre los objetos que recordamos, comunismo o fascismo, y la segunda, entre los lugares donde lo hacemos, Europa del Este o Europa occidental.

Respecto del pasado comunista, la situación sin duda no es la misma en el este de Europa, que ha vivido bajo el régimen fundado en esta ideología, que en el oeste. En el

primer caso, la dificultad de hacer buen uso de la memoria responde al hecho de que este tipo de Estado ha durado mucho tiempo –cuarenta y cuatro años en las «democracias populares» y setenta y cuatro en Rusia (frente a sólo doce en el caso del nazismo en Alemania)–, y además era imposible vivir negándose a participar, salvo si se estaba en la cárcel o en un campo, donde no se habría sobrevivido. En estos países todo el mundo, aunque a muy diversos niveles, sufría el régimen y a la vez contribuía a consolidarlo. Por eso, tras su hundimiento, entre la población no tardó en extenderse el deseo de «pasar página», incluso antes de haberse tomado la molestia de leerla. Sólo unos cuantos historiadores e intelectuales valientes se resistieron a esta tentación. Pero la larga duración de este régimen causó estragos, y no sólo en las libertades políticas y los principios de justicia, relativamente fáciles de restablecer. El carácter mentiroso e hipócrita de la propaganda comunista comprometió durante mucho tiempo toda preocupación por el bien común, toda solidaridad social e incluso toda confianza en la ley. La vacuidad de los principios que se proclamaban incentivó que en general se adoptase un comportamiento cínico y egoísta. La despreocupación por lo que pertenecía al Estado causó daños irreparables en el equilibrio ecológico de estos países. El actual rechazo a considerar las razones de estos desastres amenaza con desembocar en nuevas crisis en un futuro próximo.

En Europa occidental observamos de entrada una gran diferencia entre la memoria del comunismo y la memoria del nazismo (la situación es quizá diferente en Estados Unidos). Por poner sólo un ejemplo de la historia francesa: entre 1990 y 1997 el periódico *Le Monde* mencionó el nazismo

cuatrocientas ochenta veces, y el estalinismo, siete; Auschwitz aparece ciento cinco veces, y Kolyma, dos.[15] La diferencia es también grande a nivel cualitativo, porque la memoria del comunismo es conflictiva, mientras que la del nazismo recibe mucho mayor consenso. ¿Cómo explicarse esta asimetría? No por *una* razón, sino por todo un abanico de factores.

Empecemos por el más evidente: los países de Europa occidental fueron ocupados por la Alemania nazi, no por la Unión Soviética, de modo que tienen cuentas pendientes con el nazismo, el fascismo y el franquismo, no con el comunismo. En estos países los comunistas nunca han estado en el poder (o apenas). Además, el comunista occidental de base (como el francés o el italiano) no se parece ni al exterminador de kulaks de los años treinta, ni al burócrata cínico y arribista de la era Brézhnev, sino que es un individuo al que le interesa el bien común, dispuesto a ayudar a sus conciudadanos, un buen tipo, lo que permite entender también por qué en estos países los comunistas pueden seguir formando parte de coaliciones de izquierdas, gobernar ciudades y ser respetados.

Pero esta diferencia geográfica no lo explica todo. Hay que tener en cuenta además las características de los regímenes, y sus consecuencias también dejan huella en la Europa del Este. La imagen del comunismo sigue siendo mucho más confusa que la del nazismo y provoca interpretaciones más contradictorias porque la relación entre la imagen que crea el régimen y lo que ha vivido la población no es la misma en ambos casos. Simplificando: el nazismo dice lo que hace (con excepciones, porque disimula el exterminio), pero el comunismo dice lo contrario de lo

que hace. La distancia entre el discurso y su objeto no puede ser mayor en este caso. De ahí que la población tenga la impresión de vivir en un mundo falso, imaginario y fundado en la mentira generalizada (excepción: el teatro es realmente teatro, dado que se confiesa simulacro). Tras el hundimiento del comunismo descubrimos que una serie de conceptos han quedado contaminados, suscitan desconfianza y ya no sabemos cómo utilizarlos. ¿Qué quieren decir realmente «izquierda», «Ilustración» o «humanismo»? Lo que añade todavía más confusión es la idea de que la experiencia vivida no ha sido más que una «perversión de las ideas comunistas».

La identidad del grupo de las víctimas es mucho más fuerte en el nazismo que en el comunismo. En el primer caso se trata de grupos étnicos que se reconocen como tales: judíos (con excepciones), gitanos y eslavos. Cuentan realmente con rasgos distintivos: lengua, religión, costumbres, una memoria común y la conciencia de grupo. No sucede lo mismo en el caso de la mayoría de los grupos perseguidos por el comunismo. Aparte de determinadas minorías nacionales, los demás quedan definidos en función de un criterio político o profesional, como los rusos blancos, los burgueses o los kulaks. Lo que los convierte en grupo es que los califiquen de «enemigos del pueblo». Los kulaks como tales no tienen cronistas, ni tradición, ni una identidad fuerte, y por lo tanto es más difícil recordarlos como una entidad diferenciada.

La diferencia también es importante respecto del grupo dominante, quizás a consecuencia de la desigual duración de los dos regímenes. La frontera entre dominantes y dominados es muy clara en el nazismo, pero confusa en el

comunismo, no porque los viejos comunistas se conviertan en víctimas de procesos, sino porque en toda una vida es imposible no verse atrapado en el engranaje. A este respecto la psicología del habitante de los países comunistas es probablemente de mayor interés para el mundo que la del ciudadano nazi. El comunismo creó un inmenso laboratorio a cielo abierto en el que se podía observar cómo se modifica el comportamiento humano bajo la presión de las coacciones.

Otra diferencia significativa que explica el desigual trato que reciben los dos regímenes en la memoria colectiva tiene que ver con su manera de hundirse. El nazismo fue vencido militarmente, y después se celebraron juicios políticos, como el de Núremberg. La ruptura es clara. Los regímenes comunistas cayeron sin violencia (nunca nos felicitaremos bastante), de modo que los antiguos dominados y los antiguos dominantes se encontraron en el mismo sitio, sin que hubiera criterios claros para diferenciarlos, por las razones ya comentadas. En los países de la Europa del Este la situación incitaba poco a saldar cuentas, porque entretanto los antiguos dirigentes comunistas se habían convertido en los más ricos del país, grandes propietarios y empresarios.

Por último, observamos que la ideología comunista ha influido en el análisis de la sociedad que llevan a cabo la universidad y los medios de comunicación, por ejemplo, y esta influencia es mucho más profunda que la del pensamiento nazi, que ha quedado relativamente aislado. Los conceptos de «capitalismo» y «burguesía», que se utilizan en todas partes, incluyen tanto el fascismo como las democracias liberales. El «antifascismo» reúne democracias

y regímenes comunistas. Esta confusión quedó reforzada por el desenlace de la Segunda Guerra Mundial, en la que la Unión Soviética venció junto con estados democráticos. En la Europa actual, la que defiende discursos extremistas y antidemocráticos es sobre todo la extrema derecha. La imagen de los comunistas sigue siendo confusa.

La memoria del comunismo y la del nazismo siguen alejadas. La del comunismo que se vivió en la Europa del Este parece irreconciliable con la de Europa occidental, dado que proceden de experiencias totalmente diferentes. En Europa occidental sólo podemos observar cómo se utiliza la memoria del nazismo. Volvemos a encontrar aquí la perspectiva moral, pero aplicada a la vida pública. Lo que permite diferenciar entre diversos usos es la naturaleza del beneficiario. ¿Se trata del mismo grupo al que pertenece el autor del recuerdo? ¿Se considera que el pasado de este grupo encarna los gratificantes papeles del héroe o de la víctima? No nos sorprenderá constatar que el objetivo de gran cantidad de alusiones al pasado es ensalzar al grupo del que procede el autor o favorecer sus intereses. Más difícil y valiosa es la actitud de los que construyen una memoria ejemplar al servicio de la justicia, no de su grupo de origen. Es el caso de David Rousset, deportado a Alemania durante la guerra como miembro de la Resistencia, que en 1949 hace un llamamiento en favor de los detenidos en campos que siguen funcionando en Rusia y en otras partes. O de Germaine Tillion, también miembro de la Resistencia y deportada, que durante la guerra de Argelia milita no para defender su patria, Francia, sino para proteger a los individuos, sean de donde sean, de la tortura, las ejecuciones y los atentados indiscriminados. La memoria sólo puede

servir de remedio contra el mal si aceptamos buscar las razones del mismo en nosotros, no sólo en los demás, a los que consideramos diferentes. Desarrollo esta tesis en el capítulo titulado «La memoria como remedio contra el mal». Como escribió Romain Gary, novelista que luchó en las Fuerzas Francesas Libres durante la guerra: «Mientras no admitamos que la inhumanidad es algo humano seguiremos en la mentira piadosa».[16]

El recuerdo del pasado está amenazado tanto por la sacralización −creer que tu experiencia o la de los tuyos anula otra similar− como por la trivialización, que mezcla todas las desgracias del pasado. No debe ni aislarse del resto del mundo ni perderse entre analogías universales, sino leerse por lo que tiene de ejemplar. El trabajo del historiador se inscribe en esta perspectiva.

El mesianismo democrático

La caída del muro data de 1989. ¿Quedan en el mundo contemporáneo secuelas o reminiscencias de ese modo de pensar y de actuar que imperó en los dos últimos siglos? He mencionado ya los anacronismos de Corea del Norte y Cuba, y el curioso régimen heterogéneo que prospera actualmente en China, que sigue reivindicando la ideología comunista, pero ha renunciado a sus aspiraciones totalizadoras. Un Estado teocrático como Irán u organizaciones terroristas internacionales como Al Qaeda sólo permiten comparaciones muy parciales con el movimiento comunista del pasado. Así pues, prefiero centrar mi atención en ciertos desarrollos característicos de nuestro mundo occidental que, aunque no repiten el pasado, retoman algunos de sus rasgos.

Tras la caída del muro de Berlín ha aparecido una nueva forma de mesianismo ideológico. En nombre de la defensa

de la democracia y de los derechos del hombre (que quizá sólo son una excusa, aunque eficaz), sucumbiendo pues a lo que llamo la tentación del bien, los países occidentales, dirigidos en esta ocasión ya no por Francia y Gran Bretaña, sino por Estados Unidos, han entablado guerras contra países estratégica o económicamente importantes: Irak hace un tiempo, Afganistán ahora, y puede que mañana le llegue el turno a Irán. Justificándose en las costumbres retrógradas características de estos países (las mujeres tienen que llevar velo y cierran las escuelas), en su orientación política hostil (el «fascismo islámico») o sencillamente en que aspiran al poder (la amenaza nuclear), las fuerzas occidentales los bombardean, los ocupan y colocan al mando a gobiernos dóciles. Para conseguir su objetivo no dudan en emplear cualquier medio, incluso legalizan la tortura, delito flagrante contra los principios de los derechos humanos.

Los partidarios de esa estrategia forman parte de todo el espectro político actual, tanto de la izquierda como de la derecha. La intervención en Kosovo fue obra de Bill Clinton, la de Irak, de George W. Bush, y la guerra en Afganistán la dirige Barack Obama.[17] Los intereses superiores del Estado parecen siempre más importantes que la orientación inicial del presidente estadounidense. Lo mismo podríamos decir de los dirigentes políticos europeos. Es cierto que si queremos imponer en todas las poblaciones del mundo la estricta observación de estos derechos, no nos queda más remedio que recurrir a la fuerza. Como había ya entendido a principios del siglo XX el escritor francés Charles Péguy, y se felicitaba por ello: «Por la declaración de los derechos del hombre [...] se puede declarar la guerra a todo el mundo mientras el mundo sea mundo».[18]

Entre el mesianismo comunista y las nuevas formas utópicas se observa una continuidad sorprendente, que pone también de manifiesto la relativa proximidad de los protagonistas de ambas tendencias, ya que muchos ideólogos de las segundas han tomado clases del primero. En ocasiones este aprendizaje dura una generación. Así, algunos «neoconservadores» (término desconcertante, porque no se trata de conservadores), ideólogos de la intervención militar legitimada por la defensa de los derechos del hombre, son hijos de antiguos comunistas que con el paso del tiempo se han convertido en fervientes antitotalitarios (en una perspectiva en un primer momento trotskista y después democrática). En Francia han pasado algunas veces por tres etapas: defensores de la religión comunista antes o hasta poco después de 1968, a menudo en una tendencia de extrema izquierda; unos años después, tras la difusión de amplias informaciones sobre la realidad del gulag, pasaron a ser anticomunistas y antitotalitarios radicales (se llamaron entonces «nuevos filósofos»), y en estos últimos años resultan ser los defensores del «derecho de injerencia» y de la guerra «democrática» en Irak. En los países de la Europa del Este vemos esa misma continuidad (no en todos los casos, por supuesto). El itinerario típico sería en un principio el de un joven comunista «idealista» (fase I), que, decepcionado por la realidad disimulada tras los eslóganes, pasa a ser un valiente disidente (fase II) y tras la caída del régimen se convierte en un activo adepto a las «bombas humanitarias» que se lanzaron sobre Belgrado durante la guerra de Kosovo o defiende a Occidente en la guerra de Irak (fase III).

Después de la Revolución francesa, Benjamin Constant

mostraba ya una extraña estabilidad. Los jacobinos condenaban la monarquía de derecho divino y fundamentaban el nuevo Estado en la soberanía del pueblo, pero dejaban intacto un rasgo fundamental del Antiguo Régimen: el absolutismo. De forma similar podemos observar hoy una clara oposición entre el ideal comunista y el de los partidarios armados de los derechos humanos, aunque el compromiso de los protagonistas de ambas tendencias es del mismo tipo: creen tener la razón absoluta y pretenden imponer el bien por la fuerza. Por lo tanto, no les queda más remedio que hacer la guerra.

Pero dudamos que este mesianismo de los derechos del hombre, que remite al espíritu de las guerras napoleónicas y de las expediciones coloniales, sea una reacción adecuada a los desafíos que nos lanza el mundo contemporáneo. La exportación militar de la democracia, que surgió durante el gran período de hegemonía mundial de las potencias occidentales, toca hoy en día a su fin y parece más bien que estamos en una nueva era, la era de un mundo multipolar en el que todos los participantes dependen unos de otros y se enfrentan a los mismos desafíos: crecimiento desmesurado de la población mundial, agotamiento de los recursos del planeta y transformación amenazante del marco de vida. Subrayemos que de lo que se trata aquí no es de los derechos humanos en sí, sino, como en la utopía comunista, de la manera como se quieren defender. En lugar de constituir un ideal personal, un horizonte de acciones que lleva a cabo la sociedad civil y un fundamento de la legislación en los países democráticos, se presentan como el principio operativo de la política exterior de un Estado, lo que legitima las guerras cuya finalidad es instaurar el bien.

Totalitarismo y ultraliberalismo

Hay que admitir que, pese a todo, estas guerras siguen siendo acontecimientos excepcionales. La política exterior occidental suele responder al «realismo», que no tiene en cuenta las infracciones de los derechos humanos. Otra orientación política y filosófica desempeña ahora un papel determinante en los países occidentales, por no decir en todo el mundo, orientación que a primera vista es todo lo contrario del mesianismo. Me refiero evidentemente al pensamiento liberal, que desde hace varias décadas se ha convertido en una doctrina nueva a la que podemos llamar «ultraliberalismo». Los ultraliberales parten de algunos principios defendidos por el pensamiento liberal clásico, aunque los radicalizan y los endurecen, y elaboran sus ideas en el contexto creado por la Revolución de octubre en Rusia y el ascenso del nazismo en Alemania. En muchos sentidos la doctrina deriva de la crítica al totalitarismo, a la que se dedican sus autores. Así, por poner un ejemplo paradigmático, el manifiesto ultraliberal de Friedrich A. Hayek, *Camino de servidumbre*, que apareció en plena guerra (1944), se presenta básicamente como una advertencia ante todo lo que pudiera parecerse a prácticas totalitarias, en primer lugar el enemigo nazi, pero también el amigo socialista, la Unión Soviética, porque para Hayek es evidente el parentesco entre ambos. Hayek condena la tendencia de ambos regímenes a dividir la humanidad en amigos y enemigos, lo que les permite trasladar la lógica de la guerra a la política interior. Critica que se reduzcan la verdad, la justicia y la moral a configuraciones puramente históricas al servicio de objetivos políticos del momento y lamenta la supresión de las libertades individuales.

En cualquier caso, el objeto de la mayoría de sus ataques es la doctrina económica que adoptan estos regímenes, que son para él diferentes variantes del «socialismo», una doctrina que exige que sea abolida, o restringida en gran medida, la propiedad privada, que el Estado se convierta en el único empresario del país, o al menos el principal, y que por lo tanto la libre empresa, la competencia y la economía de mercado queden sustituidos por lo que él llama el «dirigismo», una economía totalmente estatalizada, unificada y jerarquizada, dirigida por algunos individuos que deciden de antemano la dirección que tomará el desarrollo del país. Al privar a los ciudadanos de toda autonomía económica, el Estado totalitario los condena a la esclavitud política. Hayek se esfuerza en mostrar por qué esta opción económica conduce inevitablemente al desastre, también en las democracias.

Esta crítica del totalitarismo es correcta y necesaria, pero si observamos las ramificaciones de la doctrina ultraliberal, no nos queda más remedio que preguntarnos si la diferencia entre estos dos modelos de gobierno es siempre tan grande como creen los que la formulan. Varios comentaristas han insistido ya en la curiosa concepción de la historia en que se apoyan las doctrinas ultraliberales. Postulan que si los hombres no se dedicaran a entorpecer el curso natural de las cosas con sus proyectos y sus planes, todo iría a mejor en el mejor de los mundos. Este curso natural consiste en no poner el menor obstáculo a la libre competencia, y por lo tanto en que el Estado jamás intervenga para corregir sus posibles efectos indeseables. «Lo que en el pasado hizo posible el desarrollo de la civilización fue el sometimiento del hombre a las fuerzas impersonales del mercado», escribe

Hayek.[19] Observamos aquí un modelo de pensamiento que nos resulta familiar, el de la «mano invisible» de Adam Smith o la «astucia de la razón» de Hegel, de los que el «sentido de la historia» que postula Marx es sólo una variante.

Este modelo, como he mencionado, surgió hace mucho tiempo y supone la laicización de la idea de una providencia que conduce a los seres humanos por las vías que Dios dictamina, aun cuando estos últimos no sean conscientes de ello. La relación era explícita en los precursores de los ultraliberales, como Bastiat en el siglo XIX («La mecánica social pone de manifiesto la sabiduría de Dios»). Como si el mercado, al igual que Dios, no pudiera equivocarse. Desde este punto de vista, el ultraliberalismo, que presenta sus objetivos como si fueran totalmente «naturales», en realidad no se opone a la teoría comunista, cuyas «propuestas teóricas» se supone que son, como hemos visto, la «expresión general de relaciones efectivas». Y dado que el hombre obedece las leyes de la naturaleza, basta con conocerlas para saber qué dirección es preciso tomar. Así, al «socialismo científico» de Marx y Engels se añade un «liberalismo científico».

Los marxistas combinan esta creencia en el sentido ineluctable de la historia, que es indispensable conocer para someterse mejor a ella, con la exigencia de intervenir deliberadamente, lo que permite acelerarla. Pero esta arriesgada articulación de los dos principios ya no permite oponerlos a los ultraliberales, que sin duda toman sus distancias con la permisividad del liberalismo clásico y defienden una forma de intervención estatal, a saber, la supresión sistemática de todo impedimento a la competencia

(la famosa «terapia de choque» que se aplicó en los países de la Europa del Este tras la caída del muro). Hayek recurre a una metáfora que no habrían desdeñado los dirigentes soviéticos: «La actitud de un liberal respecto de la sociedad es como la de un jardinero que cultiva una planta y que con el fin de crear las condiciones más favorables para que crezca debe conocer lo mejor posible su estructura y sus funciones». Su objetivo es «crear deliberadamente un sistema en el que la competencia desempeñe el papel más beneficioso posible».[20] Las reformas impuestas por dirigentes políticos como Thatcher, Reagan y Pinochet en sus respectivos Estados dan sin duda testimonio de esta actitud deliberada. Se trata de un «ultraliberalismo de Estado», una contradicción en los términos que hace dudar de la coherencia interna del proyecto.

El ultraliberalismo comparte también con el marxismo la convicción de que la existencia social de los hombres depende fundamentalmente de la economía. No es casualidad que la principal obra de su fundador, Ludwig von Mises, lleve por título *La acción humana*, y por subtítulo *Tratado de economía* (1949). Hayek está dispuesto a criticar el excesivo papel que otorga el «dirigismo» a las necesidades y las estructuras económicas: «Los seres inteligentes jamás se proponen objetivos fundamentalmente económicos». Sin embargo, es significativo que el único otro objetivo que identifica sea «el deseo de bienes generales y de poder».[21] Y sobre todo que olvide incluso esta mínima aportación en cuanto analiza los efectos de la economía de mercado: «Los únicos bienes que mantienen una gran sociedad en su conjunto son puramente económicos», escribe.[22] Pero ¿puede derivar el bien sólo de la satisfacción de los deseos

de bienes materiales y de poder? Es como si los adversarios del totalitarismo pasaran sin darse cuenta de la idea de que «la competencia es beneficiosa para la economía» al principio de que «lo que es bueno para la economía basta para hacer felices a las personas».

Hay otro rasgo del ultraliberalismo que recuerda al discurso totalitario: su radicalismo, y el maniqueísmo que lo acompaña. En el primer caso sólo el colectivismo era bueno, y el individualismo quedaba estigmatizado, mientras que aquí sucede exactamente lo contrario. Bajo el régimen comunista toda la existencia individual estaba sometida al control de la colectividad, y en la vulgata ultraliberal toda influencia de la colectividad sobre los deseos individuales se identifica de inmediato con el gulag. La sociedad comunista suprimía las libertades individuales, pero decir que «todo está permitido» tampoco garantiza el desarrollo de los individuos.

El poder totalitario, que daba prioridad a las opciones políticas, ponía en cuestión la autonomía de la actividad económica (lo que daba como resultado las tiendas vacías y la penuria permanente). En el ultraliberalismo es la autonomía de lo político lo que se tambalea ante presiones de diversa índole. En nuestros días la globalización hace que los protagonistas de la vida económica escapen fácilmente al control de los gobiernos locales. A la primera traba, la empresa multinacional traslada sus fábricas a un país más cómodo. La ideología ultraliberal ya no deja espacio a la actividad política en ningún país. El Estado sólo debe intervenir para favorecer el libre funcionamiento de la competencia, para engrasar los engranajes de un reloj natural (el mercado). Su papel debe ser facilitar el poder

económico, no limitarlo. En esta ocasión el resultado es que se quedan al margen los perdedores, auténticos desechos del sistema, condenados a la pobreza y al desprecio, que son los culpables de su desgracia, de modo que no debe recurrirse al Estado para que los ayude. Desde este punto de vista el ultraliberalismo participa del culto al superhombre y se inspira en los preceptos de Nietzsche.

Este cambio es hasta cierto punto más fundamental todavía que el que impuso la Revolución francesa, que se limitaba a sustituir la soberanía del monarca por la del pueblo, mientras que el ultraliberalismo coloca la soberanía de las fuerzas económicas, encarnadas en la voluntad de los individuos, por encima de la soberanía política, sea cual sea su naturaleza. Al hacerlo, contraviene –paradójicamente– el principio fundador del pensamiento liberal, que es que un poder limite otro. Al exigir la ciega adhesión a sus postulados, que presenta como verdades científicas, no como opciones voluntarias por determinados valores en detrimento de otros, se convierte también en una religión secular, que además en ocasiones se difunde con estrategias de promoción que recuerdan a las que utilizaron los comunistas.

Sin duda la presencia de rasgos comunes no basta para hacer del ultraliberalismo un totalitarismo, aunque sea *soft*, pero sugiere que es difícil oponer las fuerzas naturales del mercado a los proyectos deliberados de los hombres, como hacen los teóricos ultraliberales, y preferir los primeros a los segundos. La tipología de los pensamientos políticos que subyacen a esta afirmación adopta en ocasiones la forma de una proyección histórica. El mundo occidental sería heredero de dos tradiciones, la griega y la cristiana. La

primera erige en la cima de sus valores la naturaleza y preconiza que se la obedezca, mientras que la segunda privilegia la voluntad y recomienda alejarse de la naturaleza y preferir la gracia divina. El orden previo a los dioses de los unos se opone al orden creado por Dios de los otros. Ahora bien, desde la época de la Ilustración el Dios creador ha quedado sustituido por el hombre, y la voluntad divina por la voluntad general de los seres humanos. La traducción moderna de esta dicotomía sería, por una parte, el mesianismo de la Ilustración o el del comunismo, herederos de los profetas judíos de la Biblia, que privilegian la voluntad, y por la otra, el conservadurismo político y el liberalismo económico, que siguen optando por la naturaleza, en este caso la naturaleza egoísta, materialista y solitaria de los seres humanos (para Hayek, lo que caracteriza la naturaleza es el mercado libre).

¿Por qué es insostenible esta interpretación? Para empezar, porque proyecta sobre las realidades sociales una oposición meramente conceptual, la oposición entre naturaleza y voluntad, que en realidad no podemos contemplar por separado. Es inexacto pensar que la política ultraliberal no exige recurrir a la voluntad, porque sin voluntad común las voluntades individuales –de más riquezas y más poder– se dan libre curso y suelen desembocar en acciones colectivas, y porque, como he comentado, de hecho existen las políticas ultraliberales deliberadas. Además, tener que *elegir* entre naturaleza y voluntad es ya una manera de optar por la voluntad, ya que en caso contrario la sociedad avanzaría sola en la dirección que deseara. Este razonamiento lleva a un callejón sin salida, porque olvida que también la voluntad es natural en los

hombres, y que por lo tanto ambas categorías no se oponen. Como admite Hayek, «todo hombre que no es del todo fatalista es dirigista, todo acto político es un acto de dirigismo».[23] La voluntad de construir proyectos no es menos espontánea que su ausencia, y por eso ni siquiera una economía permisiva es más «natural» que una economía dirigista.

Las que en realidad se oponen aquí no son la naturaleza y la voluntad, sino voluntades individuales y voluntades colectivas, todas ellas igualmente naturales. Pero en este caso se trata de nuevo de una oposición meramente conceptual. Estas dos formas de voluntad se limitan y se complementan mutuamente, ya que los seres humanos tienen necesidades tanto sociales como económicas, y su existencia es tanto individual como colectiva.

Así pues, el ultraliberalismo no es sólo enemigo del totalitarismo, sino que es además, al menos en determinados rasgos, un hermano-enemigo, una imagen inversa, pero también simétrica. Este parecido invertido tiene que ver con el contexto histórico, dado que la doctrina ultraliberal se formula en oposición frontal con el totalitarismo, que en esos momentos aumenta. Uno de los primeros libros de Ludwig von Mises, el primer gran representante del ultraliberalismo en el siglo XX, lleva por nombre *El socialismo* (1922) y predice el fracaso al que se verá abocada la economía estatal de la Rusia soviética. Hayek escribe en el contexto de la guerra contra la Alemania nazi. Ayn Rand, por poner el ejemplo de otro propagandista ultraliberal, creció en esa Rusia comunista, responsable de la ruina económica de su familia, lo que no le impide absorber durante sus estudios el espíritu radical que reina en su país.

Milton Friedman participa en la guerra fría ideológica entre Estados Unidos y la Unión Soviética, por lo que le es indispensable rechazar todo aquello que pueda evocar, en mayor o menor medida, el proyecto comunista. Pero la negación absoluta de un radicalismo sigue siendo radicalismo.

El pensamiento ultraliberal se fundamenta en una antropología problemática que presenta al hombre como a un ser autosuficiente, básicamente solitario y que sólo de forma puntual necesita a las personas que lo rodean. Esta visión contradice todo lo que la psicología, la sociología y la historia nos enseñan sobre la identidad humana, que conocían bien los liberales clásicos, como Locke, Montesquieu, Adam Smith y Benjamin Constant. La gran tradición intelectual europea no es el «individualismo fundamental», como cree Hayek,[24] sino el humanismo, que se diferencia del primero precisamente porque insiste en la naturaleza totalmente social de los hombres y que impone a la autonomía de cada quien restricciones procedentes de los *otros*. El individuo no es sólo el origen de la acción. Debe ser también su finalidad. La exigencia de universalidad debe limitar a su vez el ejercicio de la libertad. Los principios de igualdad y de fraternidad no son menos fundadores de la democracia que el de libertad.

Así como no todos los deseos humanos proceden de necesidades económicas, la sociedad no se reduce a una simple colección de individuos que se bastan a sí mismos. Hayek descarta como abstracciones vacías de sentido expresiones como «bien común», «interés general» y «justicia social», pero ¿hay algo más abstracto que los individuos que él imagina, desprovistos de toda dimensión

histórica y de toda pertenencia social? El ser humano no existe de forma aislada, está formado tanto por encuentros e intercambios pasados, herencias y préstamos, como por sus interacciones y dependencias presentes. Sin embargo, en el ultraliberalismo se suprime toda referencia a la pertenencia social y cultural, se pasa por alto toda necesidad de reconocimiento por parte de los hombres y las mujeres con los que vivimos, y se descarta toda búsqueda del bien colectivo por miedo a que lleven al totalitarismo. Elogiar de forma ilimitada la libertad individual acaba creando a un ser meramente imaginario, como si la finalidad última de la existencia fuera liberarse de todo vínculo y de toda dependencia, como un robinsón en su isla salvaje, en lugar de formar parte de la densa red de relaciones sociales, amistades y amores.[25] Rousseau, por lo demás apasionado paseante solitario, estaba mucho más cerca de la verdad cuando hablaba de una necesidad imperiosa que experimentan todos los seres humanos, «la necesidad de unir su corazón».[26] Pero todo vínculo restringe la libertad.

Evidentemente, es imposible postular una «naturaleza humana» asocial o un individuo que, como si de un animal inferior se tratase, quede reducido a las meras necesidades económicas. Sin embargo, a partir de este postulado la doctrina ultraliberal enlaza con el programa que convierte los derechos humanos en principio de la acción política. También en este caso sólo se reconoce la existencia de los individuos, que siempre y en todas partes tienen los mismos derechos. El mesianismo de los derechos humanos se conjuga pues sin dificultad con la doctrina ultraliberal, como ilustraba en su momento el texto que sirvió de base teórica a la invasión de Irak, el folleto titulado *La estrategia de*

seguridad nacional de Estados Unidos.[27] Desde la primera frase formulaba lo que había llegado a ser el «modelo único» de la política exterior estadounidense: la necesidad de intervenir en todo el mundo para «proteger los derechos humanos fundamentales y garantizar la libertad política y económica», la democracia y la «libre empresa».

Cuando pongo de manifiesto las invisibles afinidades entre la defensa de los derechos humanos y la pura economía de mercado, no quiero decir que deberíamos renunciar a ninguna de las dos cosas, sino que es necesario completarlas con otras formas de intervención. Pero el nuevo dogma ultraliberal es portador del mismo pensamiento monista que su enemigo, reduce la complejidad del mundo a una sola dimensión y considera que lo mueve una única fuerza. En consecuencia, quiere curar todos sus males con un único remedio. Lo que pasan por alto tanto los mesianismos antiguos como sus avatares parciales contemporáneos es la pluralidad y la diversidad de las aspiraciones humanas. Para tenerlas en cuenta es preciso renunciar a todo monismo, a toda reducción de los comportamientos humanos a un principio único. Por eso la buena política surge menos de una doctrina que de una puesta en práctica. Hay que buscar en todo momento la justa limitación de un poder por otro y lograr establecer su equilibrio. La economía debe escapar del control asfixiante del Estado, pero también las intervenciones políticas en nombre del bien común deben paliar los efectos destructores de la lógica exclusivamente económica. Deben protegerse, incluso cultivarse, el pluralismo y la heterogeneidad, tanto del individuo como del grupo social, pero al parecer resulta muy difícil no ceder a la tentación unificadora.

¿Pueden aprender algo de la historia de los regímenes totalitarios los actuales habitantes de los Estados liberales, que nunca los han conocido y que no corren el peligro de conocerlos? Me empeño en creer que sí. Hoy en día estos regímenes están muertos o moribundos, pero su historia sigue siendo de actualidad, ya que permite entender mejor las luchas que han forjado nuestra identidad política actual y, esperemos, ofrecer resistencia a las prácticas que reaparecen en el propio seno de las democracias.

Retratos

Germaine Tillion

Conocí la obra de Germaine Tillion cuando me faltaba poco para cumplir cincuenta años, mientras escribía *Frente al límite*, un libro sobre la vida moral en los campos de concentración. Su *Ravensbrück* me pareció uno de los textos más valiosos y honestos sobre este complicado tema. Diez años después, mientras escribía otro libro, volví a su obra. En mi *Memoria del mal, tentación del bien* intentaba reflexionar sobre la historia europea del siglo xx y había decidido alternar el análisis de los grandes desastres del siglo con retratos de algunas personalidades singulares que habían sabido reaccionar con fuerza y dignidad ante el devastador empuje de los totalitarismos. El personaje de Germaine Tillion no tardó en imponérseme, junto con sus compañeros Margarete Buber-Neumann y David Rousset, y autores como Vassili Grossman, Primo Levi y Romain Gary. Tillion era la única de todos ellos que seguía viva. En esta ocasión leí sus otros escritos y descubrí maravillado su sentido del humor y su talante inconformista. La conocí personalmente después de haber escrito yo este último libro.

En ese momento había cumplido ya los noventa años, pero conservaba su temperamento vital y malicioso. Si enseguida sentí especial cariño por ella, no fue porque

hubiera llevado a cabo actos heroicos, aunque lo había hecho: arriesgó su vida como miembro de la Resistencia en el París ocupado; intentó ayudar a los demás cuando estaba deportada en Ravensbrück; durante la guerra de Argelia, intrépida, se metió en un tema que no la incumbía y provocó la ira tanto de los incondicionales de la Argelia francesa como de los duros del FLN, porque lo único que le preocupaba era salvar vidas humanas, y por lo tanto impedir tanto la tortura y las ejecuciones capitales como los atentados indiscriminados. Admiramos los actos heroicos, pero quienes conocieron a Germaine Tillion la quisieron. Lo que me atraía de su personalidad era otra cosa, quizá que jamás alardeaba de las hazañas que había realizado. Nada le era más extraño que dar lecciones, corregir errores y encarnar el bien. Llegué a la convicción de que ocupa un lugar único en la historia de Francia en el siglo XX no porque participara en la Resistencia, ni porque supiera dar un elocuente testimonio de su vivencia como deportada, sino porque supo hacer un uso muy especial de sus experiencias pasadas. Dio el mismo impulso a la acción y a la reflexión, pensó su vida y vivió su pensamiento. Esta mujer excepcional, sabia y divertida a la vez, murió en su casa en abril de 2008, a los ciento un años de edad.

Ahora me doy cuenta de que haberla conocido, lo que sucedió bastante tarde en mi vida (todavía más en la suya), me marcó profundamente, de que encontré en Germaine Tillion una figura próxima y a la vez ejemplar, la encarnación de cualidades que antes no sabía distinguir con claridad. Para intentar describirlas debo mencionar de forma simultánea su destino y su pensamiento, ya que están estrechamente entrelazados.

Para hacerlo no será necesario mencionar la vida entera de Germaine Tillion (1907-2008). Bastará con observar de cerca el período de su formación intelectual y espiritual, su *Bildungsroman*, por así decirlo. Esta formación interior se inicia en 1934, con su primera misión etnológica en Aurés, Argelia, y concluye a grandes rasgos en 1958, cuando Tillion, tras un segundo viaje a este país, vuelve a Francia y empieza a dar clases en la École Pratique des Hautes Études, donde es nombrada jefa de estudios. Acaba de cumplir cincuenta años.

Así pues, la primera misión la lleva al macizo de Aurés, cuya población está formada por chaouias que hablan bereber. ¿Cómo describir a la joven que decide pasar en esa zona una estancia que se prolongará, con interrupciones, seis años? Como sus padres, se considera en esos momentos católica practicante. No forma parte de ningún movimiento político, pero siente un cariño visceral por su patria –sus paisajes y sus costumbres, sus campesinos y sus profesores–, cariño que sin embargo no la lleva a la admiración beata, ya que también es consciente de las debilidades de Francia, de su somnolencia ronroneante, de su deseo de pasar por alto los peligros que la rodean y preferir ilusionarse con sueños felices. De ahí tanto su «ternura desgarradora» por su país como sus reacciones a los acontecimientos políticos del momento: su condena inapelable de la Alemania nazi, que considera una amenaza para Francia, su simpatía por la España republicana y por Checoslovaquia, sacrificada en Múnich, y sus temores ante el pacto germano-soviético.[1]

A este fondo cristiano y patriótico se suma un elemento relacionado con su futura profesión de etnóloga y su

pertenencia al entorno del Museo del Hombre, creado en 1937 en sustitución del antiguo Museo de Etnografía de Trocadero, dirigido por personalidades próximas al Frente Popular. Los miembros de los nuevos equipos no son anticolonialistas, pero comparten la convicción de que todos los hombres son iguales y de que el racismo es «una estupidez totalmente execrable».[2] Con esta mentalidad, e impulsados por una gran curiosidad, los jóvenes antropólogos se desplazan por el mundo entero para estudiar otras sociedades.

El primer aprendizaje de Tillion, una vez instalada en su territorio, tiene que ver con los habitantes de Aurés. Pese a que aparentemente son extraños, en realidad están más próximos a las costumbres francesas de lo que parece, aunque no a las de los habitantes de las ciudades, es cierto, sino a las de los campesinos tradicionales. Tampoco ellos son perfectos –tienen tantos prejuicios como sus primos franceses, tantos defectos y cualidades– y actúan movidos por los mismos mecanismos psíquicos y sociales. Puede entonces entenderlos proyectándose en ellos, y las relaciones que establece con ellos (tanto en Aurés como posteriormente en la periferia de París) se fundan en la reciprocidad: responde a su curiosidad a la vez que intenta satisfacer la suya propia, invita a su casa a quienes la han recibido y ayuda a los que la tratan con amabilidad. Así, poco a poco la desconfianza da paso a la confianza.

El segundo aprendizaje tiene que ver consigo misma. Vivir entre personas tan diferentes le produce un efecto liberador: «Formar parte de una cultura extraña libera de las pasiones inculcadas».[3] Se deja de considerar que la propia cultura es lo natural, se toma distancia con uno mismo y

aunque no deja uno de verse desde dentro, empieza a percibirse también desde fuera. El efecto de esta doble visión y de esta distancia respecto de uno mismo es refrescante y suele producir un efecto cómico. El tono de los fragmentos autobiográficos de Tillion que describen esta parte de su vida suele estar marcado por la autoironía, cuando no por la burla de sí misma. La discordancia entre lo que esperaba la joven etnóloga y las realidades sobre el terreno provocan la risa de la autora, que ya al final de esa estancia, en 1940, se considera una «etnóloga de cartón».[4]

En esos años se produjo un tercer aprendizaje, aunque de momento no se diera cuenta. Así lo describe en una entrevista posterior: «Mi experiencia de 1934 a 1940 en Aurés, Argelia, me enseñó a vivir en un medio que me era totalmente extraño, a observar todos los problemas políticos como objetos». Esta manera de tratar el mundo circundante como un objeto de estudio le resultará especialmente útil durante los años siguientes. «Cuando, en 1940, me encontré de nuevo en Francia, y después en Ravensbrück, mantuve esta manera de ver todas las cosas, incluso las peores, como un objeto a analizar, lo que obliga a buscar las informaciones allí donde están.»[5]

Tillion termina sus misiones en Aurés a principios de junio de 1940 y vuelve a París en el momento de la debacle. Su decisión de no aceptar la derrota y de meterse en la Resistencia es inmediata, espontánea, sin haberla reflexionado. No procede del análisis erudito o político, sino del puro impulso patriótico. Cuando Pétain anuncia que ha pedido el armisticio, Tillion vomita literalmente. Desde el día siguiente se mete en la cabeza que «era absolutamente necesario hacer algo» y sale a buscar a otras personas que

reaccionen como ella.[6] No le cuesta encontrarlas. Su patriotismo es también lo que de entrada le hace sospechar de todos los alemanes, pese a que sabe que no todos son nazis (sobre este último punto cambiará bastante de opinión).

Una vez en la Resistencia, Tillion descubre muchas otras cosas. Mientras que la etnología le había enseñado que no hay diferencias cualitativas entre los diferentes tipos humanos, que cuando se observa lo lejano, se descubre que está próximo, ahora aprende que no todos los hombres son iguales y que los próximos pueden resultar totalmente extraños. Sin duda hay dos razas de hombres, pero no distinguen entre europeos o africanos, civilizados o bárbaros. Tampoco distinguen entre los que mantienen diferentes posiciones políticas o los afiliados a diferentes partidos, ya que Tillion ha descubierto que entre sus compañeros de la Resistencia las simpatías políticas van desde la extrema izquierda de talante comunista hasta la extrema derecha monárquica y católica. Por eso ella, que habla con todos, se califica de «moderada». Poco importa tampoco la categoría social o la clase. La división importante en la Resistencia es sencilla: los que están con nosotros y los que están contra nosotros. Una vez deportada en Ravensbrück, va afinando progresivamente lo que ya había intuido: la gran división de la humanidad en dos categorías es de naturaleza moral. «Están los que supieron que preferían morir a traicionar, y los que preferían traicionar a morir; están los que supieron que podían dar su último trozo de pan, y los que podían robar el de un enfermo o un niño.»[7] Tillion llamará «fiabilidad» a la cualidad humana que más le importa.

Verá de cerca cómo actúan los que deciden traicionar, porque ella misma será víctima de un traidor, y lo más grave es que la traición enviará a sus amigos del Museo del Hombre al paredón de ejecución, y a su madre a la cámara de gas de Ravensbrück. Descubrirá que hay seres humanos que no sólo traicionan por egoísmo o avidez, sino que además gozan con el sufrimiento de los demás. Para ella éstos ocupan el escalón más bajo de la calidad humana y representan lo que llamará «la vertiente atroz de la humanidad». Uno de ellos, un cura del que Tillion nos ofrece un sobrecogedor retrato, le explica con la «más amplia y feliz sonrisa» la atroz suerte que espera a sus compañeros condenados a muerte. Otro, «con la misma amplia sonrisa de total felicidad», elige en Ravensbrück a las mujeres que van a ser gaseadas de inmediato mientras les dice: «El corazón late, ¿verdad?».[8] Un aprendizaje cruel para Tillion, porque se trata de hombres como los demás, de gente corriente. Nunca más podrá hacerse ilusiones con la humanidad, ni olvidar su «vertiente atroz». Toda sociedad contiene en sí el germen del odio, del miedo y del crimen, que en las condiciones adecuadas pueden convertirse en monstruosidades parecidas a las que vivió en Ravensbrück. Lo extremo habita dentro de todos en estado de larva. Tillion da aquí un paso importante en su aprendizaje: «Es entonces, y sólo entonces, cuando reformulo mis clasificaciones "humanistas"».[9]

Al mismo tiempo descubre cosas nuevas sobre sí misma. Aprende ahora que lo que más hace sufrir no son los golpes, ni siquiera la perspectiva de morir, sino los sufrimientos que se infligen a las personas queridas y que en ningún caso podemos aliviar. Pasa por esta dolorosa prueba al menos en dos ocasiones. La primera, cuando detienen a sus amigos del

Museo del Hombre, los torturan y al final los condenan a muerte. Le resulta insoportable imaginar la sangre salpicando esos rostros conocidos y queridos, y siente que tiene «un nudo de dolor por corazón». Enterarse de que los han condenado a muerte y ver cómo fracasan todos sus esfuerzos por evitar la ejecución le provoca una angustia constante. Lo que acentúa todavía más su sufrimiento es que se siente responsable, aunque sólo sea en parte, de lo que les sucede a los demás. «Una cosa es defender una tesis moral sentado en un sillón y bebiéndose una taza de té, y otra [...] saber que seres humanos –vivos, felices, rodeados de una familia que los quiere– van a morir realmente, tras haber sido realmente torturados, porque te han escuchado, a ti y tus edificantes razones.»[10]

La segunda prueba no es menos insoportable, ya que tiene que ver con su madre. Émilie Tillion es detenida por complicidad con las actividades ilegales de su hija, que ha alojado a paracaidistas ingleses, y obviamente la hija se siente responsable del destino de su madre. Durante un tiempo las dos mujeres permanecen detenidas en la misma cárcel, pero después envían a Germaine, sin su madre, a Ravensbrück, donde llega a finales de octubre de 1943. Por eso supone que van a liberar a Émilie, pero el 3 de febrero de 1944, mientras pasan lista, se entera de que su madre acaba de llegar también al campo de concentración. «Estaba petrificada de dolor.»[11] Germaine hace lo posible para que la estancia de su madre sea menos dura, pero nada puede hacer contra la política de exterminio. El 1 de marzo mandan a Émilie a la cámara de gas, condenada a muerte porque tiene el pelo blanco. El sufrimiento de su hija, impotente, es inenarrable.

Junto con ese nuevo sentimiento de vulnerabilidad, vinculado al amor y a la amistad por los suyos, Tillion descubre otra cosa sobre sí misma. Cuando se entera, estando en la Resistencia, de que van a ejecutar a sus compañeros, siente crecer en ella una resolución que nunca antes había sentido: si es necesario, está dispuesta a matar. «Toda acción contra el enemigo me pareció válida.»[12] De nada sirve condenar determinadas actividades como «terroristas», ya que en esa lucha sólo es posible defenderse con los medios de los que se dispone. Por lo demás, su detención es consecuencia de un plan «terrorista»: intenta liberar a prisioneros de la Resistencia y «neutralizar», es decir, eliminar, al traidor responsable de la detención del grupo del Museo del Hombre. Este nuevo descubrimiento le será especialmente útil quince años después, cuando se enfrente a los «terroristas» del FLN argelino.

Tillion vive experiencias que nunca antes habría podido imaginar, como el impacto de su detención, cuando de pronto nada puede hacer, todas las personas a las que quiere están en peligro y desaparecen todas las sensaciones salvo el dolor. O como cuando lee su acta de acusación, que incluye al menos cinco razones para condenarla a muerte. Escribe con sentido del humor: «Dos o tres condenas me parecían suficientes en mi caso, pero me forjé una visión pesimista de mi futuro». Sin embargo, unos meses después las cosas cambian. Las ejecuciones son cada vez más escasas y en la cárcel le dan permiso para que trabaje sobre su tesis, de modo que de repente se siente tranquila, incluso eufórica. La invade «un sentimiento de paz y de alegría», «el profundo alivio de tener derecho a liberarme del odio y de la obsesión por los crímenes alemanes». No es que deje de condenarlos,

ni que renuncie a su ideal patriótico, sino que logra superar el maniqueísmo que excluye de la humanidad a los que en esos momentos son sus enemigos. En lo sucesivo consigue «equilibrar el exigente y doloroso amor que sentíamos por nuestro país con la necesidad de no rechazar nada humano».[13]

Pero unos meses después se ve sometida a otra experiencia brutal: la llegada al campo de concentración, un lugar en el que en unas horas los seres humanos son desposeídos de todo lo que hasta entonces formaba su identidad, después de sus derechos más elementales, hasta de su nombre, pasando por la totalidad de sus objetos y de sus costumbres, incluso del pelo. El objetivo es envilecer profundamente a los detenidos, y a menudo se consigue.

Tillion se pregunta por qué ella es una de las mujeres que sobrevivieron a los campos de concentración, pregunta tanto más difícil cuanto que, al día siguiente de que asesinaran a su madre, constata que ya no siente el «deseo visceral de vivir».[14] Responde mencionando un conjunto de razones. En un principio, días después de esa primera constatación, toma deliberadamente la decisión de seguir con vida. El objetivo de los nazis es destruir a las detenidas, por lo que en ese contexto sobrevivir se convierte en un acto de resistencia, una manera de hacer fracasar sus planes. A ello se añade, por supuesto, una buena dosis de suerte. En las condiciones de un campo de concentración es ilusorio pensar que el destino está en tus manos. Habría bastado con que un médico de la ss hubiera pasado por la enfermería un cuarto de hora antes o después para que las decisiones categóricas se quedaran en nada. Acto seguido está el sentimiento del deber: las deportadas son conscientes de que

asisten y forman parte de una situación excepcional, de una decadencia inédita de la especie humana, de modo que seguir con vida para dar cuenta al resto de la humanidad es una especie de obligación, no para castigar a los responsables de los crímenes del pasado, sino para prevenir en la medida de lo posible que en el futuro esos crímenes vuelvan a producirse.

Este mismo sentimiento de tener que cumplir una misión es el que unos años después llevará a las antiguas deportadas a luchar contra los campos que siguen en activo en la URSS, China, Grecia y España. Marcel Mauss, profesor de etnología de Tillion, la había alertado ya sobre la realidad del régimen soviético, y en el campo de concentración había escuchado los relatos de su compañera Margarete Buber-Neumann, que llegó a Ravensbrück procedente de los gulags soviéticos, regalo de Stalin a Hitler en la época en que ambos habían pactado. Cuando la guerra concluye, la experiencia traumática de las antiguas deportadas les impone un deber: compartir con los demás lo que han aprendido, y por lo tanto intervenir en las nuevas situaciones en las que otras personas son víctimas. Por esta razón David Rousset, que salió de Buchenwald en 1945, encabeza en 1949 un movimiento en favor de los detenidos que todavía no han sido liberados, los de los campos soviéticos, y hace un llamamiento en concreto a los antiguos deportados. Tillion, que se unirá a él en esta lucha, escribirá en nombre de su asociación de antiguas deportadas: «No podíamos pasar por alto la suerte de los que sufrían lo que nosotras habíamos sufrido».[15] Vivirá siempre este impulso de ayudar a los demás como una obligación que no admite excepciones. Los miembros de la comisión fundada por Rousset no disponen

de fuerza alguna, ni militar ni diplomática ni política. Tienen a su disposición una única arma, la verdad sobre esos regímenes, e intentan defenderla y darla a conocer de la forma más amplia posible.

Seguramente la capacidad de Tillion de poner distancia entre su conciencia de sí y su experiencia en esos momentos la mantuvo hasta cierto punto protegida de los rigores del campo de concentración. Quizá sea la consecuencia de lo que ella llama «mi enorme interés por el espectáculo de la vida y cierto desinterés por mí misma y mis sentimientos» lo que le permite convertir lo que está viviendo en una instancia entre otras del mundo exterior.[16] Se trata del mismo rasgo de carácter que la orientó hacia la carrera científica y que, como hemos visto, le enseñó desde la época en Argelia a considerar las situaciones en las que se ve inmersa como «un objeto a analizar».

Ese rasgo también es probablemente responsable del sentido del humor con el que considera su destino. En este caso se trata de una elección deliberada que defendió en una octavilla destinada a una publicación clandestina al principio de la Resistencia: «Creemos que la alegría y el sentido del humor forman un clima intelectual más estimulante que el énfasis lacrimógeno. Nuestra intención es reír y hacer bromas, y consideramos que tenemos derecho a hacerlo, porque nos hemos implicado totalmente en la aventura nacional».[17] Ya en la cárcel, cuando los que la interrogan la amenazan con torturarla, consigue hacerlos reír burlándose de sí misma, y responde al acta de acusación que puede granjearle una quíntuple condena a muerte con una carta irónica y humorística que convierte en comedia unas peripecias que en realidad son trágicas. Podríamos decir que

esta carta es su primera obra literaria y que señala el descubrimiento de una vocación. Escribir le provoca un estado de éxtasis. «Tras cinco meses de secreto absoluto, era tan feliz por poder escribir con una pluma, que mientras escribía me temblaba la mano de alegría.»[18]

Esa misma capacidad de reírse de sí misma le permite escribir en Ravensbrück su increíble opereta-revista *Le Verfügbar aux enfers*, en la que se burla de sus desventuras para subir la moral a sus compañeras detenidas. La autora caricaturiza a los etnólogos en la figura de un naturalista que intenta describir una nueva especie de ser vivo: las detenidas a las que clasifican como *Verfügbar* (o «disponibles»), es decir, las que, en lugar de marcharse en un comando, se quedan en el campo de concentración, donde están expuestas a todo tipo de penalidades. Las detenidas van descubriendo progresivamente las realidades del campo.

Nenette: Yo iré a un campo modelo, con todo tipo de comodidades: agua, gas, electricidad…

El coro: Sobre todo gas…[19]

Las deportadas van vestidas con harapos, pero se comportan como modelos; están agotadas, pero intentan bailar el cancán; las tratan como a animales, pero hablan una lengua refinada; están famélicas y estropeadas, pero las llaman «las *girls*»…

Por último, también es responsable de que sobreviviera en el campo lo que Tillion llama «una coalición de la amistad». Surge ya en la cárcel, donde los gestos de solidaridad son muchos e inmediatos, y se mantiene, aunque más débil, en los campos de concentración, en concreto en los de mujeres, al parecer. Es preciso evitar una visión simplista del comportamiento moral de los detenidos,

porque el envilecimiento de unos va de la mano del ennoblecimiento de otros, y proteger a los seres queridos arriesgando la propia vida no es excepcional. «Los hilos de la amistad parecieron a menudo sumergidos bajo la brutalidad desnuda del egoísmo, pero todo el campo estaba invisiblemente unido por ellos.»[20] Esos hilos resistieron el paso del tiempo. En abril de 2008 todas las antiguas deportadas de Ravensbrück que todavía estaban vivas asistieron al entierro de Tillion.

Después del campo de concentración

Germaine Tillion sale del campo de concentración en abril de 1945 y vuelve a París en julio de ese mismo año, tras haber pasado tres meses de convalecencia en Suecia. Recuerda los siguientes años como los peores de su vida y no encuentra palabras lo suficientemente duras para calificarlos: «el abismo», «cansancio demoledor y taciturna desesperación», «período espantoso». Tras ser liberada cae en una auténtica depresión y no encuentra ya aliciente para desear la vida. Las razones de este estado son múltiples. Había considerado que sobrevivir era un acto de resistencia contra la voluntad de exterminio de los nazis, pero una vez vencidos, ya no tiene sentido seguir con vida. «Por eso para muchos de nosotros la liberación fue horrible, porque de repente faltó el agarradero del peligro a personas cuyos resortes vitales estaban destrozados.» Cuando falta la simple alegría de vivir, los seres humanos necesitan un objetivo más allá de su propia existencia. Pero hay que tener cuidado si se alcanza el objetivo, y por eso Tillion lanza esta advertencia: «Resistentes de todos los países, desconfiad de vuestra victoria».[21]

El hecho de que esta razón para vivir desapareciera va

acompañado de otras pérdidas. Los sufrimientos que ha tenido que soportar en el campo de concentración han sido enormes, por lo que querría que, una vez concluidos, la experiencia sirviera para algo, que produjera automáticamente un resultado positivo, pero nada de eso sucede, los beneficios no aparecen por ninguna parte. «El mero sufrimiento no sirve para nada, sólo para hacer daño.»[22] Tillion ha perdido también otras partes importantes de su identidad: sus amigos han sido fusilados, su madre y otras personas queridas han muerto en el campo de concentración, y su trabajo sobre los chaouias, que con tanto amor había continuado y concluido mientras estaba prisionera, desapareció en Ravensbrück.

Las pérdidas no son sólo materiales. Cuando sale del campo, ya no es creyente. «Desde el fondo del abismo te gritamos, pero no nos contestaste.»[23] El mal vivido en el campo es tan excesivo que acaba siendo incompatible con la idea de un mundo creado y ordenado por Dios. Y quizá más grave para esta ardiente defensora de la idea de que las luces del conocimiento y de la civilización ennoblecen el corazón de los hombres fue el hecho de que, en vísperas de la Segunda Guerra Mundial, el pueblo alemán era de los más cultivados del mundo, apasionado de la filosofía, la literatura y la música, pero eso no les impidió cometer las peores atrocidades ni actuar con la mayor crueldad. Y lo mismo podría decirse de los que, en Francia o en los demás países ocupados, aceptaron –o peor, aclamaron– el advenimiento del nazismo, o colaboraron con él, o apoyaron la traición y la violencia, y que tampoco eran personas incultas. ¿De nada sirven la ciencia, la cultura y la educación?

De vuelta en Francia, Tillion recupera su puesto en el

Centre National de la Recherche Scientifique, pero no se siente capaz de volver a empezar desde cero su trabajo etnológico. Cambia de ámbito y decide dedicarse a documentar y estudiar la Resistencia y la deportación. Este trabajo, que considera indispensable, acaba deprimiéndola. Se encarga en concreto de documentar el itinerario de los miembros de la Resistencia y las deportadas con los que tuvo más o menos contacto para que los supervivientes o los familiares de los desaparecidos pudieran conseguir documentos de identidad o recibir ayudas y pensiones. Al principio el trabajo es agotador debido a las dificultades burocráticas («para una viuda había que entregar dieciséis documentos de estado civil, y nueve para los huérfanos»),[24] pero también porque tiene que enfrentarse a cientos de vidas destrozadas, reconstruir las circunstancias de la tortura, de las deportaciones, de las ejecuciones de personas a las que quería. Tiene que reunir documentación sobre los verdugos, que entrega a la justicia, pero mientras se sumerge en el mal, le cuesta respirar.

Y eso no es todo. El propio trabajo histórico, por otra parte indispensable, le deja un regusto amargo, ya que debe desechar mil detalles (y renunciar a investigar otros miles) para extraer los insípidos datos que la administración o la investigación histórica necesita –nombres, fechas y cifras–, aunque se trataba de mujeres concretas, singulares, a las que quería y que sollozaban a su lado. A la ciencia no le interesan los individuos, pero nada hay más valioso. Sus vivencias se convierten en historia abstracta e impersonal, que es tanto como decir que quedan destruidas por segunda vez.

La justicia de los tribunales no es más apasionante que la

historia. Tillion será la representante de las deportadas francesas en el juicio a los vigilantes de Ravensbrück, en 1947. Al volver, cuenta a sus compañeras por qué está tan angustiada. «Sabemos que toda agonía fue individual, que fue el amargo destino personal de una única mujer [...]. Y es falso que diez crímenes nos permitan entender cien mil.» Los crímenes totalitarios son de tal magnitud que escapan a la justicia, que juzga y condena a individuos aislados, cuando se trata de crímenes de Estado, repetidos una y otra vez por agentes que creen obedecer las leyes y el orden. El mal que se ha introducido en el devenir del mundo está destinado a quedarse durante largos años, por no decir siglos. A ello se añade otra razón por la que siente una «taciturna desesperación»: durante los juicios, en Alemania y en Francia, no puede evitar observar que los antiguos verdugos se han convertido en prisioneros, y constata que estando detenidos se comportan como lo hacían sus compañeras y ella misma, es decir, que son gente corriente y que siente cierta lástima por ellos. «Me doy cuenta de que aunque los odio, me dan pena, y eso me pone enferma.»[25]

Durante la guerra de Argelia se escribe el último capítulo de la novela de aprendizaje de Tillion. En 1954, a petición de amigos suyos, vuelve al país que tan bien conoció, esta vez para intentar impedir que la guerra vaya a más. En un primer momento no considera que la independencia sea lo mejor, porque teme que el resultado sea un mayor empobrecimiento de la población argelina. Piensa más bien en una «simbiosis económica entre los dos países».[26] Le parece que el origen del malestar está en la miseria e ignorancia de la población argelina y propone luchar contra esos males creando centros sociales destinados a la

educación de todos: los habitantes tanto de las ciudades como de las aldeas más lejanas, chicos y chicas, niños y adultos analfabetos. Cree que un título académico es mejor herencia que un trozo de tierra estéril o varias cabras famélicas.

Pero ni el FLN ni el gobierno francés adoptan esta vía, sino que ambos intentan ganar el conflicto imponiéndose por la fuerza. Este último objetivo exige medios tales como los asesinatos, los atentados contra la población civil, la tortura generalizada, la apertura de campos, el imperio de la arbitrariedad en las cárceles y las ejecuciones frecuentes, lo cual provoca a su vez cada vez más odio por ambas partes. A partir de enero de 1957, cuando el poder policial pasa a manos del ejército francés, la violencia que se desata se convierte en el principal adversario de Tillion, por delante de la miseria. Se dedica, en ocasiones arriesgando su vida, a impedir las agresiones contra las personas, sean de donde sean. Con frecuencia fracasa (como había sucedido ya quince años antes, durante el juicio al grupo del Museo del Hombre), algunas veces lo consigue, pero siempre merece la pena, porque toda vida humana tiene un valor infinito.

A Tillion esta guerra le recuerda en muchos sentidos la anterior. La similitud no reside, evidentemente, en el significado general del conflicto –una guerra mundial contra el fascismo y el nazismo en un caso, y una guerra de independencia contra el poder colonial en el otro–, ni en el papel que ella misma desempeña –protagonista y víctima en el primer caso, y testigo implicado en el segundo–, pero desde que pisa Argelia, a la que vuelve tras una larga ausencia, se apodera de ella la extraña sensación de *déjà-vu.* «Durante esta investigación había llegado a la convicción

(¡con cuánta vergüenza y cuánto dolor!) de que se recurría a la tortura de forma casi general.»[27] Cuando los soldados franceses registran a los campesinos argelinos, éstos alzan los brazos con la misma mirada desamparada que los franceses detenidos por los agentes de la Gestapo. Los atentados, los encarcelamientos, las traiciones y la tortura ponen en juego los mismos mecanismos psíquicos y sociales. No puede evitar que las ejecuciones de «terroristas» argelinos le recuerden las de sus compañeros de la Resistencia, y su impotencia para impedirlas le hace sufrir cruelmente una vez más. También se parecen las explicaciones que dan los efímeros vencedores tras su victoria, que atribuyen a su superioridad intelectual y moral.

Lo nuevo para Tillion es la dinámica del enfrentamiento, en el que los golpes de un bando van seguidos por golpes todavía más fuertes del otro. Cada gesto de uno de los adversarios hace aumentar la indignación y la buena conciencia del otro, como un juego de espejos que lo único que hace es ampliarlos. Las torturas son respondidas con atentados indiscriminados, que son respondidos con ejecuciones capitales, seguidas de atentados todavía más mortíferos. La violencia genera humillación, que a su vez genera violencia. ¿Cómo detener esta monótona mecánica? Sin haberlo buscado, Tillion se ve investida del papel de mediador y suplica a ambos bandos beligerantes que interrumpan la escalada de violencia incluso aunque no obtengan contrapartida alguna. Su objetivo no es detener la guerra, sino algo mucho más modesto (y realista): tan sólo que «se reduzca progresivamente el odio y el terror que se inspiran mutuamente los dos colectivos»,[28] que la tensión disminuya unos grados para que sea posible esa actividad

eminentemente humana: sentarse a una mesa y hablar.

Durante varias semanas, en el verano de 1957, logrará un éxito provisional por parte argelina: Yacef Saadi, jefe de la acción militar en Argel, acepta suspender los atentados contra civiles. La prensa francesa de Argel no tarda en dar muestras de inquietud y se pregunta qué hay detrás de esta tregua. Pero las autoridades francesas no tienen en cuenta esos tímidos avances y siguen ejecutando a «terroristas». No es sorprendente que el milagro no dure. Detienen a Yacef, vuelven a producirse atentados y la represión aumenta. El análisis al que Tillion somete a los «enemigos complementarios» y sus lógicas, las enseñanzas que saca de la lucha contra el «terrorismo» argelino son especialmente pertinentes en la actualidad, cuando los países occidentales se sienten amenazados por un nuevo «terrorismo» mundial. Sus llamamientos a la «política del diálogo» merecen siempre ser escuchados (una boca que habla no muerde).

En las circunstancias en que vive también es nuevo el hecho de que no todas las causas y todos los principios a los que quiere mantenerse fiel están en el mismo bando. Había ya considerado este conflicto anteriormente, cuando, tras haber ingresado en la Resistencia, descubría que el amor a la verdad y el amor a la patria no siempre coincidían. O también cuando, en la cárcel, se sentía aliviada por haber dejado de oponer su patriotismo a su aceptación de la humanidad en toda su diversidad. Pero esta vez la reconciliación parece todavía más difícil, ya que sus dos fidelidades se reparten entre los dos bandos en guerra. Su trabajo de etnóloga la ha llevado a conocer de cerca a la población musulmana de Argelia, árabe y bereber. Su relación con ella, que ha durado años, ha creado vínculos de

simpatía, de confianza y de amistad. Su apego a la verdad no le permite poner en duda que esta población es maltratada, humillada, acosada y torturada. Su experiencia como deportada determina también su reacción. «La cárcel me hizo sensible a las dificultades del pueblo argelino –dice en 1961 (en una entrevista que concede a la revista tunecina *Faïza*)–. Entendí las dificultades por las que pasó porque yo había experimentado las penas y las humillaciones que sufrió.» No obstante, eso no le impide tener en cuenta los sufrimientos de los franceses que nacieron en Argelia, que se arriesgan a perderlo todo si tienen que marcharse del país, y por ello también interviene a menudo a su favor y al de los harkis. En 1964 llega incluso a escribir cartas al general De Gaulle defendiendo la causa de antiguos militares golpistas encarcelados.

Así pues, se encuentra acorralada entre deberes que tiran de ella en sentidos contrarios: el patriotismo y la justicia, la solidaridad con los suyos y el derecho de los pueblos a la independencia, la compasión por las víctimas presentes y por las víctimas futuras. ¿Se unirá a «los que sirven a su país» o a «los que obedecen a su conciencia»? No puede ni quiere renunciar a la solidaridad con su país, pero tampoco a «la extrema compasión que me inspiran las desgracias del pueblo argelino». Se reconoce a un lado y otro de la barrera mientras la guerra está en su apogeo. Decidirá no elegir, sino salvar a la mayor cantidad de personas de la muerte y de la tortura sin preguntar previamente su afiliación política. «Me niego a matar a uno para salvar al otro.»[29] Se trata de una situación irresoluble por principio, pero de la que se puede salir caso por caso, considerando el peso de cada urgencia, como hace Tillion. Así pues, este último

aprendizaje consiste en aceptar que ningún aprendizaje podrá ser el último.

Al mismo tiempo ve como cambia su manera de poner en práctica su oficio de etnóloga y de historiadora. Al principio de su intervención, en 1954, cree que su historia personal se repite: como en 1940, debe abandonar su trabajo científico, que para ella es realmente importante, para responder a una urgencia y dedicarse a la acción inmediata. Poco a poco va entendiendo que se ha puesto en marcha un nuevo proceso, ya no de alternancia entre conocimiento y acción, sino de síntesis de ambos. Ahora le parece que los dos modos de intervención tienen que ver con un «doble aprendizaje». La ciencia, la historia y la etnología no son las únicas que producen saber. La experiencia vivida también lo genera, aunque no sea de la misma naturaleza. Para entender un acontecimiento como la guerra de Argelia necesita ambas cosas: los datos objetivos y los sentimientos subjetivos, la solidez de la historia y la sensibilidad de la memoria, la razón y la pasión, «una conjugación, la de la gran luz de la investigación histórica, que ilumina por todas partes los relieves y los colores, con el oscuro rayo de la experiencia, que atraviesa el grosor de la materia».[30] Poco después aplicará este aprendizaje al estudio de Ravensbrück. Ahora sabe que no es posible conocer el mundo humano y los acontecimientos históricos sin tomar partido, y que sin esa implicación personal la ciencia humana está destinada a seguir siendo un ejercicio estéril. De forma recíproca, el conocimiento en sí conduce a la acción, y el papel del erudito consiste no sólo en estudiar, sino también en intervenir. «Consideraba que las obligaciones de mi profesión de etnóloga eran comparables a las de los

abogados, con la diferencia de que me exigían defender a una población en lugar de a una persona.»[31]

En 1961-1964 Tillion emprende incluso la escritura de una obra dedicada al «aprendizaje de las ciencias humanas», en la que pretendía explicar como la Resistencia en Francia y la deportación en Ravensbrück hicieron que viera con otros ojos a la población de los chaouias de Argelia. No podemos ni debemos hacer abstracción de la identidad del estudioso en la labor de conocimiento, ya que entiende a los hombres que estudia a partir de un artefacto mental formado por sus propias experiencias. Sin embargo, Tillion renuncia a acabar esta obra, seguramente desanimada por la atmósfera que reina en los medios científicos que frecuenta. En esos años los especialistas de lo humano aspiran a eliminar toda referencia a la subjetividad del estudioso.[32]

Verdad, justicia y compasión

Intentemos ahora adquirir una visión de conjunto sobre el pensamiento de Germaine Tillion, aun cuando en ella toda separación entre pensamiento y acción sea problemática. Una pasión domina su existencia: «Toda mi vida he querido entender la naturaleza humana».[33] Pasemos revista a algunos resultados de su investigación.

Los hombres no inventaron la política. Varias especies de animales dan muestras de formas elaboradas de interacción social, establecen entre ellos un orden jerárquico complejo y regulan los conflictos de interés de los distintos grupos. Pero sólo los hombres introdujeron en la vida política principios que trascienden las costumbres y los intereses, y ésos son los principios que permiten definir la acción de Tillion. Cuando habla de un compañero de lucha, el antiguo deportado David Rousset, comenta que la elección de éste fue «defender la

Justicia y la Verdad». Al reflexionar sobre su propio itinerario, tiende a separar lo accesorio de lo esencial, eso ante lo que no podemos transigir, y concluye: «Estoy absolutamente convencida de que la justicia y la verdad son más importantes que cualquier interés político». Esa lucha es la que nos permite descifrar «la firma humana» y la que puede también convertirse en nuestro ideal.[34]

Así, lo primero que el ser humano postula es que «en todo lo vivo hay un orden oculto», y lo mismo sucede en la naturaleza inanimada, por lo que está llamado a «observar e intentar entender». No se trata de una actividad secundaria o facultativa, sino de la propia identidad de la especie. «Quizás es a eso a lo que podemos llamar *existir.*»[35] La verdad es la medida de este trabajo de comprensión, y es también su horizonte. Todos los hombres están implicados, pero una parte, los estudiosos, hacen de él su profesión. En su avance hacia la verdad han establecido etapas: primero reunir información lo más completa posible, y después someterla a la crítica y al juicio, porque no es posible analizar al hombre sin juzgarlo. En último lugar, intentar establecer una interpretación de conjunto separando lo fundamental de lo derivado, lo necesario de lo contingente, las causas de los efectos. En su práctica Tillion será fiel a esta vocación del hombre.

Para conocer es preciso comparar. Como el que intenta conocer a otro es un individuo, si no se conoce a sí mismo su conocimiento corre el peligro de estar viciado. Pero para conocerse, el ser humano necesita un espejo, y ese espejo sólo puede ser otra persona. La reflexión surge del reflejo. La comparación entre sociedades posee dos grandes formas. La primera es la etnología, que confronta lo que hay en otros

lugares con lo de aquí (no se limita a estudiar sociedades lejanas), pero es también la vía obligada de la sociología en general, porque no podemos identificar nuestras características sin diferenciarlas de las que no lo son. La segunda vía es la historia, que presta atención –tanto si lo dice abiertamente como si no– al antes y al ahora. En lugar del binomio informador/etnólogo encontramos aquí el testigo y el historiador. El primero ha vivido el acontecimiento desde dentro, pero sólo conoce una pequeña parte del mismo; el segundo posee una visión de conjunto, pero le falta el conocimiento intuitivo de la experiencia. Ahora bien, ambos son necesarios.

Conocer el pasado es indispensable para actuar en el presente, y al mismo tiempo está subordinado a él. Por una parte, «no podemos preparar el futuro sin esclarecer el pasado», y por eso conocer el mundo, discernirlo, debe preceder al juicio que orienta la práctica. En este sentido todos nosotros tenemos el «deber de buscar la verdad».[36] Según la experiencia de Tillion, esta manera de preparar la acción es la que le garantiza mayores posibilidades de éxito. Y así ha actuado ella misma, aplicando a la situación dramática en la que se ha visto inmersa enseñanzas aprendidas durante la investigación etnológica previa. Por otra parte, el propio esclarecimiento del pasado queda justificado por la construcción del presente y del futuro, ya que el objetivo no es rendir cuentas con el pasado, sino aprender a vivir mejor en el presente.

No obstante, el hecho de que los resultados del conocimiento deban ponerse al servicio de la acción no autoriza a nadie a tomarse libertades respecto de lo que considera verdadero, porque en ese caso corre el peligro de

no cumplir su deber humano. Con más razón es una obligación absoluta para todos aquellos que, como Tillion, «eligieron lo que llamamos una “carrera científica”», y que por lo tanto deben respetar la verdad en toda circunstancia. Por este motivo, si le comentan que sus constataciones sobre la pobreza en Argelia podrían inspirar una mala política, ella sólo puede responder que no dijo lo que dijo porque le conviniera o porque conviniera a cualquier otra persona, sino «porque era verdad».[37]

Esta rígida exigencia de verdad aparece ya en el primer texto que escribe en la Resistencia, su octavilla de 1941. Las circunstancias en las que la escribió son especialmente significativas: se dirige, desde la clandestinidad, a sus compatriotas, privados de toda fuente fiable de información. Tanto la radio de Vichy como la de los alemanes mienten, por supuesto, pero tampoco pueden tomarse al pie de la letra la radio de Londres y la suiza, porque es evidente que cada cual se preocupa de sus propios intereses. Pero la verdad es indispensable. Así pues, en su octavilla Tillion se compromete solemnemente a no disfrazar nunca la verdad, aun cuando parezca que perjudica los intereses de su país, por los que lucha. Sus palabras apelan a «una seria disciplina mental», a desconfiar tanto del entusiasmo como del odio. Si hay que elegir entre la causa más querida en ese momento, la defensa de la patria, y el deber de verdad, optará por esta última, porque «nuestra patria sólo nos es querida a condición de no tener que sacrificar por ella la verdad».[38]

Poco tiempo después, en el campo de concentración de Ravensbrück, los hábitos que Tillion ha adquirido en el trabajo etnológico le permiten entender mejor la situación en la que está inmersa. Y aunque la comprensión no basta

para salvarse, ayuda a protegerse. Como goza de esta protección, decide compartirla con sus compañeras. Encuentra la ocasión de reunirlas y darles «una auténtica clase universitaria» sobre la estructura y las funciones de un campo de concentración.[39] Nada más concluir, sus oyentes le cuentan que se han sentido realmente reconfortadas. Poco después de su liberación, Tillion empieza a reunir escrupulosamente todos los datos disponibles sobre cada una de las deportadas y sobre cada uno de los miembros de la Resistencia a los que ha conocido.

Diez años después vuelve a encontrarse en una situación similar. En esta ocasión el desgarro se sitúa entre la solidaridad con parte de sus compañeras de Ravensbrück, antiguas deportadas, y la verdad, que exige desvelar informaciones sobre los campos de concentración que proliferan en la URSS y en China. Una de sus compañeras, comunista, como buena parte de ellas, le reprocha que se haya implicado en la comisión de investigación de David Rousset. Tillion responde: «Desgraciadamente, creo que en la URSS hay campos de concentración en los que mueren miles de personas en una situación de miseria y de desesperación inenarrable». A partir de ahí toda consideración sobre los posibles malos usos de la verdad pasan a ser superfluos. «No puedo decir que algo no es verdad si pienso que lo es.» Llevará este respeto absoluto a la verdad incluso a su adhesión más importante. «Si encuentro algo que mi país hace mal, intentaré impedirlo con todas mis fuerzas. ¿Cómo pretendes que haga por la Unión Soviética más de lo que haría por Francia?»[40]

Cuando alguien se consagra a la verdad de esta manera, tiene que estar preparado para aceptar también verdades

molestas. En esta época se sitúa un episodio característico del «método Tillion». En un juicio instruido en Alemania en 1950, dos vigilantes de Ravensbrück fueron acusadas de haber decapitado con un hacha a dos detenidas francesas. Germaine Tillion se entera y convence a su compañera Geneviève de Gaulle-Anthonioz, que acaba de dar a luz, de que vaya con ella al juicio de Rastatt para testificar a su favor. Su compañera lo recuerda cincuenta años después: «Me dijiste: “Si tenemos que seguir diciendo la verdad, debemos también decirla cuando nos resulte difícil”».[41]

Éste es el primer principio al que apela Tillion. Pero «decir la *verdad* no basta, hay que decir también lo que es *justo*». ¿Qué es lo justo? Los ejemplos a los que recurre para apoyar esta afirmación son reveladores. La constatación de las fechorías de los nazis es conforme a la verdad, pero para que al mismo tiempo sea justa hay que «mencionar *también* el calvario del pueblo alemán». Los deportados que ocupaban posiciones jerárquicamente superiores cometieron brutalidades diversas, pero habría sido injusto no reconocer también lo mucho que ayudaron. Nuestra comprensión global del mundo debe aspirar a una justicia que enmarca y trasciende toda verdad puntual. Tillion ha cambiado desde la Segunda Guerra Mundial, cuando su juicio estaba orientado más por el patriotismo que por la preocupación por la justicia en sí, lo que la llevaba a condenar en bloque a los alemanes, todos ellos culpables, salvajes y malvados. «Confieso que cuando ocuparon mi país, en 1940, los consideré, a ellos y sus cuentos chinos, a través del cristal un poco empañado de la hostilidad, pero de eso hace veinte años, veinte años en los que no he dejado de limpiar mis ventanillas.»[42]

En efecto, las exigencias de verdad y justicia se entremezclan en el trabajo de Tillion sobre la experiencia nazi. Se trata ya no de castigar a los verdugos o de ayudar a las víctimas mediante informaciones precisas, sino de profundizar en el conocimiento de este mal pasado para evitar que vuelva a aparecer en el presente bajo otra modalidad. Su larga experiencia en el tema la lleva a desear que ningún fragmento del pasado quede aislado de los demás, aun cuando aquellos que lo han vivido tiendan a considerarlo diferente y sin relación con todo lo demás, en otras palabras, a sacralizarlo. Los campos de concentración nazis, los «institutos» de eutanasia y los campos de exterminio no deben analizarse «por separado, como sucede en la actualidad», sino como facetas diferentes de un único y mismo plan. Debe impulsarse este trabajo de estudio y de interpretación tanto como sea posible, aunque siempre quedará una parte de misterio en un comportamiento humano tan extremo como el de los verdugos nazis. Tras haber dedicado buena parte de su vida a analizar el fenómeno nazi, Tillion debe admitir: «En el fondo no sabemos qué es el mal extremo», «no me lo explico».[43] Pero antes de llegar a este último límite ha conseguido entender y hacernos entender a nosotros muchos aspectos del tema.

No habría que reducir este principio de justicia a la acción de los tribunales. Los tribunales fácilmente se extralimitan en su papel, que consiste en proteger a la sociedad de aquellos que la amenazan, y usurpan la responsabilidad unas veces de los historiadores –que consiste en ayudar a que se establezca la verdad– y otras de los predicadores que lanzan lecciones morales. Por eso Tillion no siente el menor entusiasmo por la reciente

tendencia a juzgar crímenes cometidos hace cincuenta o sesenta años. ¿Era preciso juzgar en 1987 al policía torturador alemán Klaus Barbie por crímenes que había cometido en 1944? Tiene sus dudas, pero recuerda que en cualquier caso lo fundamental no es tanto castigar a los criminales mucho tiempo después de los hechos cuanto «reflexionar sobre el crimen en sí. Por el ayer y también por el mañana». ¿Es escandaloso que Barbie encontrara abogado? Lo único escandaloso es preguntárselo, creer que se está de parte del bien y olvidar de inmediato los derechos humanos más fundamentales. ¿Era preciso meter en la cárcel en 1998 a Maurice Papon, antiguo funcionario de Vichy? Tillion cree que no. «En la actualidad es el único que expiará por todos los funcionarios de Vichy. Me parece lamentable.» ¿A quién amenaza hoy? «Odio que se encierre a personas cuando no hay ninguna necesidad.»[44] El objetivo de la justicia debería ser defendernos de los peligros actuales, no castigar los errores pasados. Es necesario impedir la actividad criminal, pero una vez alcanzado este objetivo, ya no es indispensable encarcelar.

¿Tiene la justicia que perseguir a los torturadores del ejército francés de la época de la guerra de Argelia? Germaine Tillion, que ha luchado contra la tortura desde los años cincuenta, que se sumó al llamamiento que en 2000 lanzaron diversas personalidades para que el gobierno francés reconociera oficialmente que el ejército recurría a la tortura, considera que no: «Debemos condenar la tortura, pero no debemos condenar a las personas»; en todo momento hay que saber «diferenciar el delito del delincuente»,[45] ser despiadado con las fechorías y piadoso con quienes las cometen. Es cierto que no podemos perdonar

el mal que ha destruido para siempre una vida, algo irreemplazable, pero podemos sentir compasión incluso por aquellos que cometieron el crimen.

Aspirar a ser justo tampoco significa que se considere uno responsable de una misión, la de dar lecciones de moral a los demás. Cuando alguien lo hace, da por sentado que nada tiene que reprocharse a sí mismo, pero «el peor grupo humano es el que se cree perfecto».[46] Por eso Germaine Tillion decidió de una vez por todas no dar lecciones de moral ni de política, y tampoco le gusta firmar demasiadas solicitudes o llamamientos. Lo *justo* a lo que aspira se reduce a fin de cuentas a una idea: el valor irreductible del individuo humano. Aunque el conocimiento nos obligue a clasificar a las personas en función de su origen, clase, profesión o ideas, cuando se trata de hacer un juicio debemos partir del principio de que el individuo no es reductible a ninguna categoría. Por eso fracasan los tribunales que se limitan a examinar algunos casos y consideran que valen para todos.

El principio de justicia que aprendió en el campo de concentración desemboca pues en la comprensión, que lo engloba y lo sobrepasa. A partir de determinado momento de su vida, Tillion mantendrá en toda circunstancia esta última opción, y por ello jamás se afilia a ningún partido, ni adopta ideología alguna, salvo la de preocuparse más de los individuos que de sus ideas políticas o su nacionalidad. «Las causas sagradas no son eternas. Lo eterno (o casi) es la pobre carne humana, que sufre.» En Argelia el ejército francés mata en nombre de la defensa de la patria, los insurgentes matan en nombre de la libertad y de la independencia, y tanto en un caso como en el otro se trata de seres humanos

concretos que mueren. Tillion no divide a los que participan en el conflicto entre buenos y malos, sino que se reconoce en unos y otros, «fraternalmente solidaria y responsable de todos los culpables de las dos opiniones».[47] En lugar de enorgullecerse de los héroes de su grupo y sentir simpatía por los inocentes, se siente responsable en todos los casos.

Toda su vida ha sido una persona «comprometida», pero su compromiso es de naturaleza muy especial: nunca con una causa política, sino ante todo con la verdad, acto seguido con la justicia, y por último con la «pobre carne humana, que sufre». La compasión le parece superior incluso a la justicia. Tillion no hace diferencias entre las víctimas, lo que provoca la incomprensión, incluso la indignación, de los que militan en una causa justa y creen que sus víctimas tienen más valor que las de sus adversarios. En este sentido es muy diferente de la figura habitual del «intelectual comprometido», aunque es ambas cosas.

Un buen ejemplo de esta diferencia nos lo ofrece un episodio vinculado a Yacef Saadi. Lo detienen poco después de haberse reunido con Tillion, y ella quiere salvarle la vida. En un primer momento logra que pase, tanto él como sus cómplices, de manos de los militares a las de la justicia, lo que los protege de la tortura y de la ejecución inmediata. Después, en octubre de 1957, escribe un testimonio, que dirige a la justicia militar francesa, en el que cuenta con todo detalle sus conversaciones con el detenido. «Durante todo este período, entre ellos y la guillotina no hubo otra cosa que la tímida veleidad de negociación que me habían pedido que iniciara.» El juicio se celebra en el verano de 1958. Pese a que Tillion recibe amenazas, se traslada a Argel para testificar en favor de Yacef, que es condenado a muerte (tres

veces), pero la elección de De Gaulle como presidente de la República le salva la vida, ya que indulta a todos los condenados a muerte. El testimonio de Tillion aparece publicado en *L'Express* a finales de agosto de 1958.

Simone de Beauvoir cuenta en su autobiografía, *La fuerza de las cosas*, que, en septiembre de 1958, mientras «leía las noticias sobre la guerra de Argelia en la sección nacional», encuentra el texto publicado en *L'Express*. Relata así su impresión: «Durante la cena [...] criticamos el artículo de Germaine Tillion, que Bost, Lanzmann y yo considerábamos una cabronada».[48] Cuando el volumen aparece, en 1963, y Tillion lee este comentario, manda en respuesta al periódico *Le Monde* una brillante carta abierta, que se publica en 1964.

Simone de Beauvoir nunca ha dado demasiadas explicaciones respecto de su opinión en 1958, pero podemos adivinarla por el contexto. En esa época el equipo de *Les Temps Modernes*, al que pertenecen las tres personas citadas, defiende al FLN. El contenido del testimonio de Tillion es mucho más moderado, puesto que de alguna manera intenta disculpar las actividades de Yacef recordando sus buenas intenciones, que ha lamentado la suerte de las víctimas civiles y que ha prometido acabar con los atentados. Es inevitable que a los intransigentes intelectuales parisinos las palabras de Tillion, que intenta evitar la muerte de un «terrorista» detenido, les parezcan una concesión inadmisible al poder, y por lo tanto una «cabronada». La combatiente argelina Zohra Drif, que asistió a la misma reunión, fue detenida al mismo tiempo que Yacef y estuvo también amenazada de muerte, pero se salvó gracias a la intervención de Tillion, mantiene esta misma posición. En

todo momento, incluso hace muy poco, ha afirmado que sólo valoraba a los que defendían sin reservas la causa del FLN, y que despreciaba las «lecciones de moral» que al parecer les dio Tillion cuando se reunieron con ella. Por un lado se defiende una causa, y por el otro a un ser humano.

Cuando Yacef Saadi se trasladó a París para asistir al entierro de Germaine Tillion, repetía a todo aquel que quisiera escucharle: «Acabo de perder a mi segunda madre. La primera me dio la vida, y la segunda también me la dio por segunda vez».

Los usos de la memoria

Tres cuartos de siglo de compromiso en el ámbito público son un largo período, pero Tillion nunca quiso limitar su curiosidad ni mantener un solo centro de interés. ¿Qué llama la atención cuando echamos un vistazo a todo su itinerario, la multiplicidad o la unidad?

Es preciso constatar que evolucionó en algunos puntos, como hemos visto en su «novela de aprendizaje», pero aun así lo más importante es la unidad. Todo surgió de dos experiencias: su profunda simpatía por los campesinos chaouias y el inmenso peligro que supuso la invasión nazi. En lo sucesivo analizará todo a la luz de estas experiencias decisivas, que tuvieron lugar entre 1934 y 1945.

Eso no quiere decir que su actitud sea la misma. Las circunstancias cambian, y como Tillion siempre quiere partir de la investigación escrupulosa e imparcial de la verdad, también sus reacciones cambiarán. Es lo que sucede con el tema de la educación. Hemos visto que regresa de la deportación con una pregunta en la cabeza, que posteriormente formulará así: «¿Cómo un pueblo más educado que la media pudo caer en tal demencia?».[49] Se trata

de una anomalía que sin duda inquieta a todo discípulo de la Ilustración, que nos enseña que la educación es el principal camino para que los hombres se liberen. Pero en esta ocasión la educación no impidió la barbarie, y éste es el enigma que intentará abordar en su libro *Ravensbrück*. ¿Qué conclusión debemos sacar de este trágico episodio de la historia? Sabemos que tras la Segunda Guerra Mundial algunos autores no dudaron en llegar a la conclusión de que había sido la Ilustración la que, mediante una dialéctica perversa, había llevado dos siglos después a las fechorías de los regímenes totalitarios. El resultado es que la educación perdió buena parte de su prestigio.

Pero en 1954, de vuelta en Argelia, tras haber constatado el lamentable estado en que se encontraba la población, Tillion se plantea una gran respuesta a la pregunta de cómo mejorar la situación de los argelinos: mediante la educación. No olvida la situación de Alemania durante la Segunda Guerra Mundial, pero no quiere confundirla con la de Argelia. Ahora sabe que la educación no basta para prevenir todos los desastres, pero eso no la hace menos necesaria. Ella sola no consigue seres moral y políticamente superiores, pero en los lugares en los que hay que enfrentarse a la extrema miseria es imprescindible adquirir conocimientos elementales. La educación permite luchar contra algunos males y es impotente ante otros, por lo que es preciso saber diferenciarlos.

Lo mismo sucede en el caso de las dos guerras en las que se ve implicada, la Segunda Guerra Mundial y la guerra de Argelia. Muchos franceses vivieron una inmediatamente después de la otra. Concluida la Segunda Guerra Mundial, en 1945, muchos miembros de la Resistencia se alistan en el

ejército y encabezan diversas unidades, en Indochina en 1953 y en Argelia a partir de 1954. Les da la impresión de que su lucha es la misma, defender la patria, y están dispuestos a sacrificarlo todo por la victoria. Obedecen a un deber de memoria: la patria no debe ser humillada de nuevo. En esta ocasión serán los más fuertes. Antiguos miembros de la Resistencia, convertidos ahora en jefes de los paracaidistas, matan, torturan y queman los campos del enemigo en nombre de una guerra que creen justa.

¿Quiere eso decir que sencillamente los papeles se han invertido, que los franceses representan ahora el de los alemanes y los argelinos el de los franceses? Es la conclusión a la que suele llegar Camus desde 1947: «En este caso estamos haciendo lo que reprochamos a los alemanes». Hemos visto que también Tillion dice algo parecido cuando se enfrenta a la tortura sistemática. Pero los mismos hechos no tienen necesariamente el mismo sentido. «No debemos confundir las atrocidades que se cometen en un momento de pánico ante el peligro inmediato con los exterminios planificados del nazismo.»[50] La situación no es ni la misma ni la contraria, y por eso es preciso ante todo intentar conocerla. Así pues, es perfectamente posible estar atento a las diferencias entre los dos momentos históricos y constatar a la vez que en ambos casos funcionan los mismos mecanismos psicológicos y sociológicos, o se inspiran en los mismos principios morales.

Del mismo acontecimiento inicial –la resistencia– Tillion aprende una lección totalmente diferente de la de los miembros de la Resistencia que ahora persiguen a los combatientes argelinos, porque le interesan más los individuos que las fórmulas, y de ahí que sus reacciones en

ambos casos no sean idénticas. En 1940 no duda un solo día, ni siquiera un segundo, en ingresar en la Resistencia. Dice que en ese caso se trataba de un enemigo «totalmente insoportable». En 1957, ante los habitantes de Argelia, franceses y musulmanes árabes o bereberes, se siente «incapaz de maldecir o de insultar a cualquiera de ambos grupos»,[51] porque entiende a los unos y a los otros, se compadece de los unos y de los otros, y le duelen todos aquellos que corren el peligro de sufrir. En lugar de a un enemigo «totalmente insoportable» ve ahora, como dice el título del libro que dedicó a la guerra de Argelia, «enemigos complementarios». Por eso no se pondrá de parte del FNL (no llevará maletas) ni de la «Argelia francesa», sino que intentará salvar de lo peor a algunas personas. Una vez más, lo que ha aprendido en la guerra anterior cuenta, pero no de forma automática.

Tomemos por último un tercer ejemplo, el de la extrema miseria. También en este caso su experiencia se remite a Ravensbrück pero, como está sensibilizada con el tema, traslada los resultados a Argelia y a Francia. Por lo demás, lo mismo sucederá con sus compañeras del campo de concentración, que, como Geneviève de Gaulle-Anthonioz, luchan contra la pobreza del cuarto mundo. Tillion dice de esta última: «Vivió en Ravensbrück, así que conoce bien la miseria extrema».[52] También ella se dedica a luchar contra la pobreza tanto durante su regreso a Argelia, de 1954 a 1957, como una vez concluida la guerra, en 1962.

El método Tillion consiste una vez más en informarse ante todo lo máximo posible. ¿A qué se debe la pobreza del tercer mundo, y en concreto la de los campesinos argelinos? ¿Por qué se empobrecieron tanto entre 1934 y 1954? Es lo

que sucede cuando el débil se enfrenta al fuerte. La economía de subsistencia, propia de los habitantes de Aurés, se hundió al entrar en contacto con la economía europea, que introdujo el Estado colonial. Las consecuencias más evidentes se sitúan en el ámbito demográfico: la higiene, las vacunas y los antibióticos permitieron reducir la mortalidad infantil. El resultado es que la población aumenta rápidamente, pero los recursos están estancados. La tierra estéril ya no puede alimentar a todo el mundo. Una parte de los campesinos se exilia a la ciudad, pero les cuesta adaptarse a la vida ciudadana, porque no están cualificados. En consecuencia, se hacinan en los barrios de chabolas, lo que da lugar a un fenómeno nuevo, que Tillion llama la «pauperización». En el plano económico se producen cambios equivalentes: la construcción de carreteras y la llegada de productos manufacturados contribuyen a destruir el antiguo equilibrio, pero no logran instaurar uno nuevo.

Si esto es lo que sucede en el mundo, ¿qué se puede hacer para que haya un poco más de justicia y facilitar la supervivencia de la población? Ante todo es preciso que deje de aumentar a esa velocidad, es decir, hay que controlar la natalidad. Además, es necesario que las chicas puedan ganarse la vida para que sus familias las consideren tan valiosas como a los chicos. Por último, es preciso que unas y otros reciban una mayor cualificación que les permita trabajar en el mundo moderno. En pocas palabras, hay que actuar no tanto sobre los efectos (repartir ayuda a los más desfavorecidos) como sobre las causas, en este caso sobre la estructura familiar, haciendo que las mujeres sean más autónomas y permitiendo que todos –chicas y chicos– cursen estudios avanzados. Tillion dice que «una sociedad

que aplasta a las mujeres se condena a sí misma a muerte»,[53] y por eso ante todo es preciso intentar modificar el estatus de la mujer. No por casualidad eligió para la cubierta de una edición de su libro *Le Harem et les Cousins* una fotografía hecha por ella misma en la que se veía a una niña del Aurés argelino. El futuro de su país está en sus manos. Los medios para lograrlo son la legislación y la educación.

También en Francia parte de la población sufre una situación que podríamos calificar de miseria: la población encarcelada. Tillion, que había descubierto esta realidad en 1942 y había estado expuesta a «chinches totalmente franceses» cuya existencia no le molestaba lo más mínimo cuando vivía en libertad, al volver de la deportación decide no dejar de interesarse por las condiciones de la vida carcelaria. Enseguida empieza a visitar las cárceles, y hasta el final de su vida envía paquetes a los prisioneros. Pero aprovecha también su paso por el despacho del ministro de Educación para proponerle su remedio favorito contra la pobreza. Se trata una vez más de que la educación sea accesible para todos. Gracias a sus esfuerzos, hoy en día en Francia es posible estudiar oficialmente en la cárcel. Se puede entrar siendo analfabeto y salir como doctor, siempre y cuando se pase dentro el tiempo suficiente.

La vida en el campo de concentración también enseñó a Tillion que para sobrevivir es absolutamente necesario el espacio vital, que la privación de espacio es todavía más grave que el hambre, el frío y los golpes. «En el pabellón donde las prisioneras dormían dos en una cama, la mortalidad era muy elevada respecto de la mortalidad media en el campo. En los pabellones donde las prisioneras dormían de tres en tres o de cuatro en cuatro, la mortalidad

era absolutamente espantosa.» Esta enseñanza es pertinente sobre todo cuando pensamos en la superpoblación en determinados países del mundo, aunque el marco político sea totalmente diferente. «La agresividad humana aumenta proporcionalmente a la densidad. Ahora bien, la densidad humana aumenta a un ritmo hasta ahora desconocido en el mundo.»[54] Así pues, también en este caso, y más allá de las evidentes diferencias, se produce una importante correlación.

Tillion nos introduce en un uso concreto de la memoria. Por una parte evita la tentación de sacralizar el pasado, es decir, mantener el acontecimiento que ha vivido en total aislamiento, considerarlo incomparable con lo que ha sucedido en otro lugar o en otro momento, y considerar un sacrilegio toda relación entre lo acontecido y el resto del mundo. El pasado no debe cultivarse por sí mismo, sino para que sirva de algo. Pero por otra parte escapa también de la trivialización. Los acontecimientos no se repiten, de modo que no podemos limitarnos a proyectar sobre el presente las actitudes del pasado sin plantearnos los grandes principios que deberían guiar siempre nuestros pasos: la justicia y la compasión.

La travesía del mal

Germaine Tillion no sólo ha encontrado alegrías en su largo itinerario. Hombres y mujeres maravillosos y a los que quería murieron en la Resistencia o en los campos de concentración, y a otros les destrozaron la vida. La guerra de Argelia era evitable –aunque no lo era la independencia de este país–, y con ella la multitud de sufrimientos y de rencores que los dos pueblos, el francés y el argelino, siguen sufriendo. Los pobres son cada día más numerosos y más

pobres en el mundo. Lo que mueve a la multitud no son las muestras de sabiduría que nos ofrece Tillion, sino las pasiones. Pero cuando la leemos, no descubrimos a una persona desesperada. Su sentido del humor, de la burla sin malicia, siempre ha estado presente. Le ha permitido enfrentarse sin excesivo desgaste a las dificultades que le ha infligido la vida, poner buena cara ante las numerosas lecciones de moral que ha tenido que soportar, y en lugar de avasallar a sus adversarios, invitarlos a que se observaran desde fuera. El último libro en el que trabajó, *Il était une fois l'ethnographie*, publicado en 2000, está todo él impregnado de esa risa alegre.

¿Cómo se explica esta sabiduría? ¿Cuál es la fórmula de este notable equilibrio entre lucidez y compasión? La respuesta, evidentemente, es que no hay fórmula y que el equilibrio no puede explicarse. La conducta de todo individuo es resultado de una multitud de factores que se conjugan, se oponen o se pasan por alto entre sí, de modo que nunca podemos saber por anticipado cómo se comportará un hombre o una mujer en circunstancias extremas. En 1940 había otros científicos, otros etnólogos, pero no todos se implicaron en la Resistencia. Había otros miembros de la Resistencia, pero no todos se juraron a sí mismos que jamás sacrificarían la verdad por defender sus pasiones. Hubo otros deportados que no lucharon contra los campos de la URSS, otros antiguos combatientes que no rechazaron la violencia en Argelia… Y podríamos ampliar esta lista. Sucede que los acontecimientos dramáticos empujaron a Tillion a elegir con justicia, que pasó por la vida conservando una humanidad poco habitual.

Limitémonos a recordar el momento más doloroso de su

vida, la ejecución de su madre en el campo de Ravensbrück mientras ella misma estaba encerrada allí. Esta mujer, Émilie Tillion, fue no sólo su madre, sino también una persona extraordinaria. De ello da testimonio, mucho más que los recuerdos de las supervivientes, una breve carta que envía pocos días antes de morir a una chica a la que conoció en Ravensbrück, de la que cito un fragmento:

> Mi querida niña, tu carta me ha llenado de dulzura, de tranquilidad y de magia. Está tan alejada del clima actual, que saboreamos mejor todo lo que representa y queremos pensar que algunas de las cosas que hemos obtenido compensan todo lo demás. La idea de las grandes compensaciones que nos depara nuestra vida en estos momentos siempre me ha mantenido en pie. Al margen de las grandes, de las imperiosas razones por las que estamos aquí, estoy convencida de que estamos ampliando extraordinariamente nuestro horizonte respecto de todo tipo de ideas, de posibilidades insospechadas. Además creo que exageramos mucho nuestras dificultades actuales. A fuerza de pensar en ellas, y sobre todo a fuerza de oír lo que piensan las demás, hemos acabado admitiendo que nuestra desgracia es inmensa sin habérnoslo planteado. Pero no es así.[55]

No podemos evitar pensar que algo de esta mujer excepcional y de su destino trágico es responsable de lo que posteriormente será su hija. Pero ¿es preciso pasar por dificultades tan terribles para lograr acercarse a la sabiduría? Para evitárnoslo, Germaine Tillion ha dejado durante toda su existencia testimonios escritos de las preguntas que le preocuparon y de las respuestas que encontró. Esos testimonios forman una obra, y podemos decir de su autora lo que ella misma afirmaba cuando murió Albert Camus: «Se acabarán los dolores y los odios, también morirán los que no los olvidan, y todo pasa. Salvo algunas obras, tierra común y compartida, patrimonio sin fronteras».[56]

A medida que pasa el tiempo, Raymond Aron (1905-1983) va imponiéndose como el comentarista político más lúcido que ha tenido Francia en el siglo XX. Ejerció con gran pasión todos los registros de la crítica política, desde los artículos de opinión en periódicos hasta los tratados filosóficos, pasando por los estudios históricos y los folletos polémicos. En la actualidad todos los partidarios de la democracia aceptan sus tesis principales. Si nos atenemos a su biografía oficial, puede darnos la impresión de que su triunfo no data de la actualidad. En vida publicó unos cuarenta libros, y solía escribir en periódicos de gran tirada, desde *Combat* hasta *L'Express*, pasando por *Le Figaro*. Dio clases en la Sorbona, en la École Pratique des Hautes Études y en el Collège de France, e impartió un sinfín de conferencias en las más importantes universidades de Estados Unidos, Gran Bretaña y Alemania. Recibió los premios más prestigiosos y gran cantidad de doctorados honorarios. Se reunió en Francia, en Europa y en América con los políticos más destacados de su tiempo, que quisieron escuchar sus opiniones.

Sin embargo, esta imagen oficial de triunfador con ideas que todo el mundo acepta es engañosa. El pensamiento de Aron no sólo no tiene nada de ortodoxo en el momento en

que se formula, sino que va más bien a contracorriente de las ideas establecidas y de los lugares comunes. El lector atento de sus *Memorias* descubre también, más allá de al autor de análisis brillantes, a una persona dispuesta a dudar de todo, en especial de sí mismo. Tras su fachada de seguridad aparece la vulnerabilidad, la inquietud y la insatisfacción consigo mismo. Nada tiene de sorprendente que Nicolas Baverez, su biógrafo, hable de «la infinita complejidad de esta alma atormentada».[1]

Para entender mejor a Raymond Aron no basta con recapitular sus teorías, aunque tampoco podemos pasarlas por alto y quedarnos sólo con su destino personal. La fuerza de su pensamiento y su fragilidad personal no sólo no se oponen, sino que se complementan.

Las grandes elecciones

Para los europeos del siglo XX que, como Aron, nacieron antes de la Primera Guerra Mundial, pero demasiado tarde para participar en ella, las grandes cuestiones políticas ante las que es preciso posicionarse son el nazismo, el comunismo y el colonialismo. En los tres casos Aron elige su bando con total firmeza.

Su descubrimiento del nazismo nada tiene de libresco. Desde marzo de 1930 hasta agosto de 1933 trabaja y estudia en Alemania, primero en Colonia y posteriormente en Berlín, de modo que es testigo del hundimiento de la democracia y de la toma del poder por parte de Hitler. Estos acontecimientos cambian su manera de entender la vida política. Aron rompe con el pacifismo, muy extendido entre los jóvenes intelectuales franceses, y en los artículos que escribe en esa época para diversas revistas da la señal de alarma. No tiene la menor duda de que Hitler es una

amenaza, pero en esa época su nombre no goza del menor prestigio, por lo que sus advertencias no encuentran eco. En los años siguientes intenta entender mejor el nuevo orden político e introduce el concepto de «religión secular», a cuyo ámbito considera que pertenece el nazismo. Cuando empieza la guerra, tiene que alistarse en el ejército, con el que retrocede al sur de Francia en junio de 1940. Allí oye hablar de los franceses que siguen ofreciendo resistencia al invasor desde Londres. De inmediato toma una decisión: deja a su mujer y a su hijo en Francia, y el 23 de junio logra embarcar rumbo a Inglaterra, donde vivirá la guerra en el seno de las Fuerzas Francesas Libres hasta su regreso a París, en septiembre de 1944.

Desde antes de la guerra Aron es crítico con el comunismo, otra «religión secular». En 1942, pese a la alianza entre rusos y occidentales contra el enemigo común, pone en cuestión «esta creencia en un más allá en la tierra»,[2] pero es sobre todo tras haber vencido a los nazis, aunque habría podido limitarse a recoger los beneficios por haberse enrolado en el bando correcto, cuando empieza a luchar sin tregua contra la ideología comunista. La expresión «telón de acero» aparece en sus artículos desde julio de 1945. Debido a esta lucha, en 1947 decide escribir artículos de opinión en *Le Figaro* en lugar de en *Le Monde*, periódico que desde hace tiempo se muestra indulgente con los crímenes del comunismo. Una vez más el pacifismo está fuera de lugar. Y también por esta misma razón en 1950 se convierte en miembro fundador de un organismo antitotalitario, el Congrès pour la Liberté de la Culture, junto con otros franceses, como Léon Blum, David Rousset, François Mauriac y Albert Camus (el Congrès cancelará sus

actividades en 1966, cuando se descubre que parte de sus fondos procedían de la CIA, aunque jamás se había limitado la libertad de expresión y de actuación de sus miembros). Aron escribe muy a menudo en la revista que publica este organismo, *Preuves*. En 1955 publica *El opio de los intelectuales*, un brillante análisis de las razones por las que el comunismo fascina a los intelectuales occidentales. En otras obras estudia la estructura y la ideología de la sociedad soviética. A mediados de los años setenta, cuando aparece *Archipiélago Gulag*, de Solzhenitsyn, vuelve a denunciar las pertinaces ilusiones de la izquierda francesa, para la cual los campos de concentración dejan de ser atroces desde el momento en que los justifica un ideal elevado. Evidentemente Aron no es ni el primero ni el único que advierte contra la seducción comunista, pero es el que con mayor insistencia prosigue con esta lucha en Francia y el que ofrece a sus compañeros de armas los argumentos más convincentes.

¿Tenemos derecho a incluir tanto el comunismo como el nazismo bajo la misma etiqueta de «religiones seculares», o de «ideocracias», o de totalitarismos, pese a las evidentes diferencias? Durante toda su vida pública Aron responde sin dudar que sí. ¿Debemos además condenar ambos con la misma severidad? Durante mucho tiempo Aron cree que no, dado que sus planes son opuestos, pese a que sus prácticas sean similares. Explica que los crímenes nazis ponen en práctica el proyecto nazi, mientras que los crímenes comunistas traicionan el proyecto comunista. Esta justificación ideológica es también la que le hace considerar que el exterminio de campesinos por parte de Stalin es racional, mientras que el de los judíos por parte de Hitler no

lo es. No obstante, cuando escribe sus *Memorias*, Aron llega a la conclusión de que esta diferencia es en realidad ilusoria, ya que la única función del programa comunista es el camuflaje. De repente sus consideraciones sobre los dos regímenes tienden a acercarse. «El comunismo no me resulta menos odioso de lo que me lo era el nazismo. El argumento al que he recurrido más de una vez para diferenciar el mesianismo de clase del de raza ya no me impresiona. En análisis posteriores, el aparente universalismo del primero se ha convertido en un trampantojo» (*M*, p. 1030).

El tema colonial llama la atención de Aron con menos frecuencia, aunque también en este caso observamos continuidad. Tiende a solidarizarse con Francia, pero cree que es conveniente conceder la independencia a las colonias. En Londres defiende la retirada de Indochina. En 1946, cuando ha empezado la insurrección vietnamita, no quiere condenar abiertamente a las tropas francesas que combaten, pero considera que los principios universalistas e igualitarios, que reivindica la política del gobierno, y sus prácticas son contradictorios: «Mantener mediante la violencia no será mantener Francia» (*M*, p. 293). Ama con pasión su país, pero este amor exige que el país se mantenga fiel a sus ideales. En 1951 reitera su deseo de que Indochina sea independiente. No obstante, más tarde se reprochará no haber intervenido más a menudo en favor de la descolonización.

Sólo se implicará realmente durante la guerra de Argelia, con un folleto de junio de 1957 que caerá como una bomba: *La Tragédie algérienne*. Lo que lo diferencia de otros franceses que en esos momentos defienden la independencia

de Argelia no es el objetivo que persigue, sino los argumentos a los que recurre. Está en contra de que se mantenga la colonia porque ésta representa la desigualdad entre grupos humanos, y por lo tanto contradice el ideal que se supone que representa Francia. En consecuencia, mantener esa colonia amenaza con llevar al país a la guerra civil. Se dirige no a los anticolonialistas ya convencidos, sino a los políticos del gobierno y del Parlamento, y añade un argumento económico que debería importarles: mantener la colonia, sobre todo en tiempos de conflicto, cuesta mucho más de lo que aporta. Pero tampoco en este caso Aron llega a abrazar la causa del FLN ni a aconsejar a los jóvenes reclutas que deserten. En la medida en que viven en una democracia, obedecer las leyes es preferible a la insumisión cívica.

Aron está contra el nazismo, el comunismo y el colonialismo precisamente porque ha optado por la democracia liberal, que supone un compromiso, siempre frágil, entre dos elementos: «El ámbito de autonomía en manos de los individuos, y los medios que el Estado ofrece a los más desfavorecidos para que puedan ejercer los derechos que se les reconocen» (*M*, p. 1043). Por un lado la libertad, que se funda en la pluralidad de poderes, y por el otro la lucha contra la desigualdad. Este compromiso no sólo es frágil, sino que también es siempre imperfecto. Por lo tanto, no hay que privarse de criticar los regímenes democráticos, pero esta crítica no debe hacerse por nostalgia del pasado o porque se sueñe con una sociedad futura perfecta. Debe ejercerse en nombre del propio ideal democrático. Aunque Aron acepta y aprueba el marco general de la sociedad en la que vive, le reprocha el hecho de que los intereses particulares excluyan el interés general, que los grupos de

presión paralicen el Estado y que los ciudadanos se conviertan en meros consumidores a los que sólo les preocupa satisfacer sus deseos. Este debate jamás concluirá.

Otro peligro que amenaza también a los regímenes democráticos es que se consideran una encarnación del bien y quieren imponer por la fuerza sus ideales a otros países del mundo. Aron escribe que una democracia «no puede y no debe llevar a cabo una cruzada para expandir sus instituciones» (*M*, p. 604). Querer someter las relaciones internacionales a los principios que rigen la vida interna de los Estados es una ilusión peligrosa. «Con los derechos del hombre no se hace política», dice el título de un capítulo de su libro de conversaciones *Le Spectateur engagé*.[3] En este mismo contexto Aron pone en duda los recientes intentos de instaurar una justicia internacional, superior a los Estados. «En las relaciones internacionales no hay tribunal.» Núremberg no lo refuta, ya que el primer cargo contra los dirigentes del Estado nazi fue el «crimen contra la paz», un crimen sobre el que sólo puede decidir el vencedor del conflicto. «El que gane la guerra demostrará que el responsable de la misma fue el vencido.»[4] En otras palabras, este presunto ejercicio del derecho ilustra en realidad la supremacía de la fuerza.

El itinerario de un espectador comprometido

Éstas son las principales posiciones políticas de Aron, y en la actualidad no nos queda más remedio que admitir que pocos intelectuales de su tiempo pueden enorgullecerse de haberlas elegido con tanto acierto. Pero Aron es también un intelectual. Su encuentro con la filosofía, en sus años de instituto, le hace adoptar la actitud de «pensar nuestra existencia en lugar de sufrirla» (*M*, p. 27). ¿Cómo entonces

escapó de los defectos que suelen ser frecuentes en los intelectuales? ¿Acaso recibió una educación superior o tuvo maestros especialmente clarividentes? La respuesta a estas preguntas es sorprendente: Aron pasa las etapas decisivas de su educación no sentado en un pupitre del instituto, sino en las calles de Berlín, de modo que los personajes decisivos en su orientación política no se llaman Kant o Hegel, sino Stalin y Hitler. Como en 1932-1933 ve personalmente el ascenso del nazismo en Alemania, elige el raro y difícil camino de no cerrar los ojos ante el mundo que lo rodea, de no sustituir la realidad por sueños y abstracciones, y de hacer de la experiencia vivida la piedra de toque de las teorías. Quizá la enseñanza más importante que Aron legó a todos sus sucesores fue la de rechazar la ruptura entre vivir y pensar, y siempre «confrontar las ideas con las realidades que provocan, deforman o transfiguran» (*M*, p. 809). Al final de su vida reivindicará como propia no la sabiduría, sino precisamente esta continuidad entre sus reacciones de individuo singular y sus teorías intelectuales: «Jamás he justificado lo injustificable por motivos dialécticos» (*M*, p. 1007).

Durante su estancia en Alemania también quedarán definidas las formas de acción que Aron adoptará. Allí descubre no sólo el poder de la fuerza irracional y la violencia de la multitud, sino también varias reglas sobre las reacciones que deberían adoptarse frente al mal en política. Una de ellas, que toma del gran sociólogo alemán Max Weber, consiste en tener menos en cuenta, en el mundo de la actividad pública, las intenciones de los protagonistas que las consecuencias de sus gestos. Otra es resultado de un encuentro fortuito con un político francés al que, durante

una visita a París, Aron expone el creciente peligro en Alemania. Su interlocutor replica: «Seguramente tiene usted razón, pero ¿qué haría si estuviera en el lugar del primer ministro?». La lección, excepcional para un intelectual, que Aron aprenderá de sus años en Alemania será no contentarse con la indignación virtuosa, ponerse en el lugar de los hombres de acción, no sólo criticarlos en nombre de elevados principios, reflexionar sobre lo posible, no sólo sobre lo deseable, y no dejarse seducir por bellas palabras, sino ponerlas a prueba con los hechos.

En Alemania encontrará también el objetivo predilecto de su investigación futura. No se limitará a la pura reflexión filosófica, para la que lo preparaban sus años de estudio, sino que querrá conocer y entender a los hombres desde su lugar en la historia y en la diversidad de sociedades. A orillas del Rin y del Spree traza un proyecto al que se mantendrá fiel toda la vida: «Pensar la historia que se está haciendo ahora».[5] También en este caso Max Weber le parece una figura ejemplar, ya que, más que otros filósofos o eruditos, supo introducir en su objeto de reflexión la historia en marcha, la que hace que el mundo se estremezca. Weber supo unir «el sentido de la duración con el del instante» (*M*, p. 95). Aron elegirá también vivir plenamente en el mundo que lo rodea, ser ese contemporáneo que «oye el ruido, ve el furor y busca el sentido» (*M*, p. 1028).

La continuidad que reivindica entre vivir y pensar tendrá también una consecuencia a primera vista paradójica: la exigencia, que Aron reitera a menudo, de no confundir el bien con la verdad. Lo que retrospectivamente reprocha a sus primeros escritos, previos a su conversión en Alemania, es la mezcla inextricable de ambos, que provoca que en lugar

de un análisis lúcido de los hechos encontremos una muestra de las buenas intenciones del autor. Quien quiere conocer la política debe suspender sus juicios y tomar a los protagonistas como son, no como le convendría que fueran. Aron escribe en 1937 que el político no debería ser «humanitario y condescendiente, sino valiente y brusco».[6] Hay que tener valor para descubrir y defender la verdad, y como Aron está provisto de ese valor, que a la mayoría de los intelectuales de su tiempo les falta, ya en 1933 será consciente de la amenaza hitleriana, y desde 1945 del peligro estalinista.

El hecho de diferenciar entre la verdad y el bien, de negarse a sustituir el conocimiento imparcial del mundo por abstracciones moralizantes, no significa que haya que eliminar uno de los términos y contentarse con el otro. Todo lo contrario, ya que evitar la confusión permite relacionarlos. En este caso la aportación de Aron consiste en poner en cuestión oposiciones tradicionales y situarlas en una estructura nueva. Es un error oponer en política a «realistas» e «idealistas». Estos últimos –los que sólo se preocupan de lo deseable– se oponen a los meros observadores, que se limitan a tomar nota del estado de lo real. Pero los realistas van más allá de esta alternativa, dado que parten de un conocimiento detallado del mundo antes de intentar transformarlo en la dirección deseada. La acción realista se opone a la actitud resignada, que acaba postulando que lo real es lo deseable, y a la vez a la ensoñación complaciente, que cree que lo deseable es lo real. El realista no es ni conservador ni utópico. Asimismo, la ética de la convicción no se opone a la ética de la responsabilidad, sino al puro pragmatismo, a la búsqueda de

eficacia inmediata. Por su parte, la responsabilidad supone la presencia de convicciones y a la vez tener en cuenta las circunstancias, algo necesario para que toda empresa tenga éxito. Aron defiende una política realista y responsable, no la resignación o el cinismo. No renuncia a sus ideales, pero se niega a convertirlos en instrumento para conocer lo real.

Pero Aron no optará por dedicarse a la política. En sus *Memorias* cuenta que en Alemania, cuando los nazis toman el poder, es de repente consciente de la elección que tiene ante sí. Un compañero de estudios que ha decidido doblegarse ante las nuevas exigencias le dice lo siguiente: «Siempre serás un espectador, un espectador crítico, pero nunca tendrás el valor de implicarte en la acción que empuja a las multitudes y la historia». Y Aron comenta: «Tenía razón» (*M*, p. 101). Podemos no estar de acuerdo con esta valoración. Aron se implica en la acción tanto en 1940 como en 1945 y 1957, y lo hace de inmediato y con gran valor. Pero es cierto que, al margen de su marcha a Londres, esta acción se sitúa no en el activismo político, sino en el plano intelectual. Tampoco le interesará jamás el poder jerárquico, sino que aspirará a la autoridad intelectual. Los autores del pasado que suscitan sus simpatías, de Tucídides a Weber, pasando por Montesquieu, son también hombres que buscan más entender el mundo que transformarlo. Esta elección condena a Aron a una relativa soledad, lejos de la cálida fraternidad que reina entre compañeros de lucha.

Esta ausencia de implicación en los conflictos de los partidos políticos le permite no limitarse a sus certezas fundamentales, sino matizarlas infinitamente. Aron confiesa: «Aunque soy categórico respecto de las fuerzas profundas, me siento siempre escindido e inseguro cuando especulo

sobre el curso de los acontecimientos, tanto los próximos como los lejanos» (*M*, p. 409). Y con razón. Quien ha insistido en que antes de emitir cualquier juicio es preciso conocer el mundo tan profundamente como sea posible sólo puede rendirse ante la evidencia de que los seres humanos y sus sociedades son infinitamente complejos, y que las intenciones generosas pueden producir resultados catastróficos (y viceversa). Por más que los grandes principios sean firmes e indiscutibles, los casos concretos se prestan mal a los juicios maniqueos. El mundo no es en blanco y negro. «Nunca se trata de la lucha entre el bien y el mal, sino de lo preferible contra lo detestable», dice en *Le Spectateur engagé*.[7]

Por eso el trabajo de conocimiento jamás puede ser cerrado. Las interpretaciones del mundo humano están condenadas a ser múltiples, no a excluirse mutuamente, sino a complementarse. Aron nunca ha pretendido estar en posesión de una verdad definitiva o un sistema de explicación total. En consecuencia, sus juicios no son categorías, sino que dejan espacio a la deliberación. En 1940, en Londres, escribe el editorial de *La France Libre*, la revista de los franceses exiliados que combaten contra la Alemania nazi. Aunque toma partido en la guerra, afirma que el objetivo de la revista es «la libertad y el respeto, con matices, de todas las creencias».[8] En 1955, en el prólogo a su polémica obra *El opio de los intelectuales*, describe a sus compañeros de ideas como «los que saben luchar sin odiar».[9] Sus valoraciones sobre temas tan candentes como el armisticio y la colaboración, Vichy y Pétain, siguen siendo considerablemente equilibrados. El talante de los justicieros de la depuración le es del todo extraño. Comparado con la

hosquedad con la que Sastre ha hablado de su antiguo compañero, el retrato que de él hace Aron en las *Memorias* da muestras de una gran generosidad, y lo mismo sucede con otros antiguos adversarios. Esta tendencia a ver siempre el lado bueno de las ideas que critica, y los defectos de las que defiende, exaspera tanto a sus críticos como a sus aliados. Es demasiado imprevisible, inseguro, y atenúa cada afirmación con tantas restricciones que al final ya no sabe uno qué esperar. Él mismo se pregunta en las *Memorias* si no ha sido demasiado antimaniqueo.

Pero no. Aron ha sabido escapar de los escollos complementarios del maniqueísmo y del relativismo. Ver la mezcla de bien y de mal extendida por todas partes no le ha impedido identificar claramente las malas políticas del siglo. En 1956 escribe: «La verdad no se sitúa siempre en la justa medida; los horrores de las tiranías del siglo XX son desmesurados» (*M*, p. 494). Aron siempre ha sido categórico cuando ha condenado el mal, e inseguro cuando ha analizado el bien.

Aron como marginal

La aceptación general de la que hoy en día es objeto el pensamiento de Raymond Aron y la admiración que sintieron por él grandes personalidades cuando todavía estaba vivo pueden inducirnos a error y hacernos pensar que era un personaje importante en su tiempo, portavoz de la opinión común. No lo era en absoluto. Un hombre tan preocupado por la veracidad no interesa durante demasiado tiempo a ningún partido ni a ninguna institución. El precio que Aron ha pagado por sus opciones intelectuales ha sido ser siempre un marginal, aunque esté cubierto de honores. Rousseau, que lo sabía, señalaba: «Todo hombre de partido,

sólo por eso enemigo de la verdad…».[10] Aron es plenamente consciente de ello, como pone de manifiesto este autorretrato de 1965: «Un marginal, demasiado preocupado por la verdad en la acción, demasiado preocupado por la acción en el pensamiento […]. Ahora, y desde hace mucho tiempo, soy un marginal tanto aquí como allí […]. Una persona sin partido cuyas opiniones ofenden primero a unos y después a otros, tanto más insoportable cuanto que quiere ser excesivamente moderado».[11]

Aron ha sido siempre marginal respecto del poder político. Habríamos podido imaginarlo como consejero de Estado, ya que mantiene respetuosas relaciones personales con los presidentes de la V República Charles de Gaulle, Georges Pompidou y Valéry Giscard d'Estaing, y conoce bien a varios políticos de la IV. Sin embargo, nunca será consejero oficial u oficioso de un dirigente del país. Todo servilismo respecto del poder le resulta odioso y mantiene ferozmente su independencia. Lo mismo sucede con los partidos políticos. En 1926-1927, cuando todavía es estudiante, se afilia al partido socialista, pero esta afiliación queda interrumpida tras el cambio que sufre en Alemania. En Londres, a partir de 1940, habría podido hacerse gaullista, pero le molesta el culto a la personalidad que rodea al general y la obligación impuesta a sus admiradores de ver el mundo en blanco y negro, por lo que toma distancias. Sigue al margen tras la liberación, cuando De Gaulle pasa a ser jefe del gobierno, pero una vez que éste ha quedado apartado del poder, Aron decide manifestarle su fidelidad e ingresa en el partido que ha creado, el RPF, en el que militará, forzándose un poco, de 1948 a 1952. Se alejará del general en cuanto éste recupere el mando del Estado, e incluso criticará con

dureza algunas de sus decisiones. Como observa irónicamente en las *Memorias:* «Sólo seguí al RPF en los proyectos en los que fracasó» (*M*, p. 776).

Lo mismo sucede con sus grandes elecciones ideológicas. Antes de la guerra, la familia ideológica de Aron, la izquierda no comunista, es en su mayoría pacifista, mientras que él no deja de advertir sobre el peligro militar que representa la Alemania nazi. En 1945 Aron habría podido vanagloriarse de haber rechazado toda colaboración, de haber formado parte inmediatamente de la Resistencia, pero no lo menciona. Al contrario, emprende una lucha muy poco popular: hacer que la Unión Soviética, y la ideología comunista que se supone que representa, caiga del pedestal al que la han subido. El prestigio del pueblo soviético, coronado por su victoria sobre la Alemania nazi, que le ha costado veinticinco millones de víctimas, está entonces en su cénit. El partido comunista francés es respetado y temido, y los intelectuales parisinos pelean entre sí por ver quién hace más declaraciones antifascistas y por posicionarse con la izquierda, lo que a menudo es una manera de que se olvide su pasividad durante la guerra. La izquierda no es mayoritaria en las urnas, pero sí en la universidad, donde está bien visto profesar simpatías procomunistas. Cuando llega a ser profesor, Aron se enfrenta a la hostilidad silenciosa o ruidosa tanto de los estudiantes como de sus colegas, para los que el marxismo es primo hermano de la verdad revelada. El debate público está dominado por la figura de Sartre, que ha retirado la palabra a su compañero de la École Normal Supérieure y ha proclamado: «Un anticomunista es un perro. No puedo decir otra cosa ni la diré jamás».[12] En estas condiciones, defender las propias

ideas sin concesiones exige sin duda valor. Durante todo este período, Aron es un hombre solo.

Cabría imaginar que, al ser rechazado por la izquierda, la derecha lo acogería con los brazos abiertos, pero tampoco es ésta su tradición. Uno de los retratos más despiadados de las *Memorias* es el de un ideólogo de derechas. «Allí volví a ver al tipo de Action Française, que me horroriza y que volvió a hacerme sentir que estos nacionalistas o reaccionarios forman parte de un universo en el que jamás podría respirar» (*M*, p. 957). Los gaullistas no lo considerarán realmente de los suyos, y los posicionamientos de Aron durante la guerra de Argelia le granjean el odio tenaz de buena parte de la derecha, sin que su anticolonialismo le permita recuperar los favores de la izquierda.

Sin duda no es casualidad que el reconocimiento institucional le llegue tardíamente y no sin consecuencias. En 1948 Aron presenta su candidatura para un puesto de profesor en la Sorbona, pero preferirán a otro candidato menos alejado del marxismo y a la vez menos culpable de escribir (bien) en los periódicos. Vuelve a presentarse en 1955, y en esta ocasión consigue la plaza por los pelos. No obstante, no se siente cómodo con su vida de intelectual universitario y, cosa rara en la carrera de un profesor, en 1967 presenta su dimisión y se limita a dar clases en la École des Hautes Études. Quedará al margen de Sciences Po y sólo participará de forma esporádica en los trabajos del CNRS. Su candidatura al Collège de France, en 1961, queda bruscamente interrumpida por falta de apoyo. No lo elegirán para formar parte de esta institución hasta 1970, a la edad en que otros se jubilan (Michel Foucault, elegido al mismo tiempo que él, sólo tiene entonces cuarenta y tres años).

Nunca será miembro de la Académie Française. Aron intenta resignarse ante estos fracasos parciales: «Escapaba de la norma, y todas las corporaciones desconfían de lo marginal» (*M*, p. 466).

La universidad tiene buenas razones para desconfiar de Aron, puesto que no deja de criticarla en sus artículos periodísticos. Lo que le reprocha no es la influencia ideológica de la izquierda, sino la naturaleza formal y escolástica de los exámenes, como las oposiciones, la soberanía intangible de los profesores, que no tienen que rendir cuentas a nadie, tan alejados de sus alumnos como de sus colegas, y la falta de interés por la investigación. Para alguien que ha conocido de cerca la guerra, entre 1939 y 1945, y que ha ejercido la lucha política en la prensa, entre 1945 y 1955, la universidad no es un lugar del todo ideal. «La mayoría de los universitarios entran en la enseñanza en cuanto terminan sus estudios. Universo de algodón, poblado de niños o de jóvenes que corre el peligro de cultivar una especie de puerilidad» (*M*, p. 303). En mayo de 1968 los estudiantes rebeldes retomarán muchas de sus críticas, pero Aron no se reconoce más en ellos que en los intelectuales y los representantes de los catedráticos. A menudo le parece que los discursos que oye a su alrededor, que se niegan a admitir los méritos del saber, rozan la demagogia. La pasión revolucionaria le es ajena. El mayo del 68, en lugar de acercarlo a los estudiantes, le hace sumirse todavía más en la soledad.

Podemos criticar determinadas posiciones de Aron, pero no es posible acusarlo de haberse comportado como un conformista o de haberse doblegado a las modas intelectuales que una tras otra, a intervalos regulares, se

apoderan de París. Siempre reacciona, y sólo en función de su conciencia. Escapa incluso del conformismo del anticonformista, ya que no pretende provocar a la opinión pública, oponerse sistemáticamente a la opinión general ni distinguirse por defender opciones extravagantes. Representa su papel en la comedia social, pero sin creer demasiado en ella, y jamás duda cuando hay que asumir riesgos.

Aron como Sísifo

Aron no pretende construir un sistema filosófico general, buscar una llave explicativa que abra todas las cerraduras. Sabe que sus respuestas a cada problema son parciales y provisionales, y no pretende que sus interpretaciones sean definitivas y exclusivas. No obstante, su actividad está impulsada por una misma mentalidad y se dirige hacia el mismo horizonte. Coloca ante todo la necesidad de informarse tanto como sea posible. Aceptar cerrar los ojos ante las realidades del mundo se convierte en una falta moral cuando se aspira a dirigir a los hombres. «La ceguera es más una expresión de cobardía que de valor», escribe en 1957 en respuesta a un crítico.[13] Acto seguido debemos obligarnos a recurrir sólo a argumentos racionales, la única manera de que el diálogo avance tanto entre individuos con ideas diferentes como entre civilizaciones con valores aparentemente contradictorios. La idea de razón es el horizonte último de una humanidad que quiera reconciliarse consigo misma, ya que esta idea tiene, al mismo nivel que la verdad, una vocación universal.

Aron ha formulado su ideal de universalidad, fundamento común de la ética y de la ciencia, en un comentario a las críticas de Leo Strauss sobre el

pensamiento de Max Weber. «Aunque admitamos que desde el punto de vista lógico la verdad de "2 × 2 = 4" no es del mismo tipo que la de "No matarás", el significado último de la igualdad aritmética se dirige a todos los hombres, universalidad que la prohibición de matar también posee de otra manera. Las reglas formales de la moral racionalista [...] son el desarrollo lógico de la idea de humanidad, de sociedad universal de los hombres, idea inseparable del sentido profundo de la verdad científica.»[14] La universalidad moral y científica no puede observarse empíricamente, pero hace el debate posible, incluso fecundo. Es una apuesta justificada.

Aunque esta constatación no es del todo trágica, tampoco ofrece grandes esperanzas. Toda persona que haya decidido ajustarse a la razón se condena a un trabajo de Sísifo. Es cierto que mediante la razón podemos analizar incluso los comportamientos menos razonables, pero tenemos pocas posibilidades de cambiarlos. La razón, buena para el diagnóstico, resulta insuficiente como remedio. Si se apuesta por la razón, hay que volver a empezar el trabajo una y otra vez sin contar demasiado con el éxito. El combatiente lúcido es un combatiente sin esperanza. «No me hago ilusiones sobre la eficacia del discurso razonable», dice Aron en 1961.[15] ¿Por qué este escepticismo? Porque, en el mejor de los casos, los discursos actúan sobre los discursos, pero las personas no se encarnan del todo en los discursos que hacen. «No hay auténtico diálogo entre experiencias vividas», constata melancólicamente Aron respecto de los acontecimientos de mayo del 68 (*M*, p. 692). Por más que haya individuos interesados en comunicar, en ningún caso logran que se tambaleen las ideas de otros. Podemos desmontar los argumentos de los demás, pero eso

no supone que vayan a cambiar su conducta. «Los sentimientos resisten mucho tiempo la refutación de las ideologías mediante las cuales se expresan y se racionalizan» (*M*, p. 809).

Llegar a la conclusión de que las conductas humanas son poco razonables provoca una visión, si no trágica, al menos poco entusiasta de la historia de la humanidad. Podemos esperar que la violencia quede controlada en un determinado lugar y durante un determinado período, pero no acabar con ella. En el seno de los Estados está controlada, pero no se ha eliminado. En las relaciones internacionales sigue estando presente, aunque sólo sea en segundo plano. Y para combatir la violencia hay que ejercerla. Romain Gary, compañero de lucha de Aron en Londres, decía a propósito de sus misiones como aviador en Alemania: «Hitler nos había *condenado* a matar. Ni siquiera las causas más justas son inocentes».[16] Para protegerse de los ataques de los demás es preciso producir armas mortíferas, e incluso en tiempos de paz todo progreso técnico se paga con la destrucción de antiguas formas de vida. Por eso Aron, que tan bien sabe mostrar la futilidad de las promesas que enarbolan los mercaderes de sueños, no se ajusta al papel de proveedor de esperanzas. La democracia liberal que defiende nada tiene de paraíso terrenal. Es sencillamente un compromiso menos malo que los demás.

No es sólo el devenir de la humanidad lo que no obedece a la razón, sino también la persona individual, por fiel que sea a su culto. Aron siempre ha sabido y admitido que él no es una excepción a la regla, que en la vida de toda persona llega un momento, como escribe en 1933, en que «el esfuerzo de objetividad debe dejar lugar a la indignación

necesaria»,[17] y que por lo tanto sus juicios no pueden aspirar a la total objetividad. En su autorretrato de 1965 dice de sí mismo que «disimula sus pasiones bajo argumentos»,[18] lo cual probablemente es excesivo, porque la mayoría de las veces sus argumentos no son un camuflaje racionalizado de sentimientos. Pero puede suceder. El ejemplo más sorprendente es la reacción de Aron a la guerra de los Seis Días, que enfrenta a Israel con los Estados árabes vecinos. En un artículo de junio de 1967, en concreto, menciona respecto de sus posiciones proisraelíes una «tendencia irresistible a la solidaridad. Poco importa de dónde venga» (*M*, p. 700).

Dieciséis años después, comentando este texto, Aron se reprocha «el olvido o el desconocimiento de la proporción de fuerzas». Por lo tanto, ha pasado por alto su primera regla de conducta: empezar informándose tanto como sea posible. «Habría debido mantener la cabeza fría también en esos momentos» (*M*, p. 701). Para un observador imparcial la situación estaba clara: la fuerza militar israelí era muy superior a la de sus vecinos, y no se había puesto en peligro la existencia del Estado de Israel.

En Francia se ha podido creer lo contrario en buena medida por influencia de una prensa o de autores de origen judío que han defendido con pasión los intereses de Israel. Esta constatación da pie a un intercambio epistolar entre Aron y Claude Lévi-Strauss, que Aron, escrupuloso como de costumbre, reproduce en sus *Memorias.* El gran etnólogo asume una posición universalista frente al historiador Aron. No puede excusarse a los que han difundido falsedades en la prensa debido a que, como sugiere Aron, «no hay verdad objetiva más allá de las diferentes formas en que los

individuos o los grupos perciben situaciones y acontecimientos». Han faltado al necesario «respeto a los hechos», primer artículo del credo intelectual. De su proximidad con sociedades diferentes de la suya propia Lévi-Strauss ha aprendido una lección que se aplica a ambas: «Es evidente que no puedo sentir como una herida fresca en el costado la destrucción de los pieles rojas, y reaccionar en sentido contrario cuando se trata de los árabes palestinos». En efecto, no es la primera vez en la historia que «perseguidos y oprimidos se establecen en terrenos ocupados desde hace milenios por pueblos más débiles todavía, que se apresuran a eliminar» (*M*, pp. 729-730).

Es exactamente lo que piensa también Aron en todos los casos salvo en éste. Sorprende bastante observar, por ejemplo, la severidad con la que juzga la actitud de Camus durante la guerra de Argelia porque éste no logra olvidar sus circunstancias particulares: «Pese a su voluntad de justicia y a su generosidad, Albert Camus no consigue superar la actitud del colonizador de buena voluntad» (*M*, p. 525). La famosa negativa de Camus a elegir entre su madre y la justicia le parece entonces (en 1957) palabras sin sentido de un escritor. Pero en 1967 explica así la postura de los intelectuales judíos franceses que han decidido defender incondicionalmente a Israel: «Han vivido la misma experiencia que Camus. En determinadas circunstancias el intelectual intentaría en vano llegar a una toma de posición a fuerza de reflexión, sopesando los pros y los contras, comparando informes de unos y de otros, y apelando a las reglas abstractas de la justicia. O se calla u obedece a su demonio» (*M*, p. 726). Camus, al que antes ha criticado y ahora pone como ejemplo, decidió callarse respecto de

Argelia. Otros prefirieron seguir a su demonio.

Introducir un poco más de razón en el curso del mundo o incluso en el de sus propios pensamientos no es tarea fácil. Aron nunca ha querido ocultarlo: «A fuerza de considerarme una máquina intelectual, todos acaban olvidando hasta qué punto me parezco a todo el mundo» (*M*, p. 773). Sin embargo, no renuncia a cargar con su piedra de Sísifo.

Aron como Job

La historia de Job es la de un hombre justo y feliz al que, precisamente por eso, Dios decide exponer a las peores pruebas.

La vida de Aron empieza bajo los mejores auspicios. Ha crecido en una familia que le quiere, está dotado de una excepcional capacidad intelectual y sigue el camino dorado de los jóvenes de la República francesa: entra en la École Normale Supérieure en 1924, y queda el primero en las oposiciones para profesor de Filosofía en 1928. La historia le da los primeros golpes. De entrada la crisis económica de 1929 arruina a su familia y condena a su padre, que ya había renunciado a aspirar a una carrera brillante, a buscar trabajos alimentarios. Muere poco después. Aron se promete entonces conseguir en la vida todo lo que su padre había soñado, pero no pudo cumplir.

Aron recibe el segundo golpe en Alemania: la llegada del nazismo. Hasta entonces le entusiasmaban Kant y Proust. En cualquier caso, nunca la política: «El interés por la política era para mí sinónimo de debilidad» (*M*, p. 93). Hitler se encargará de desbaratar el orden de sus valores. En lo sucesivo deja decididamente de lado sus veleidades literarias (en 1928 había dado una conferencia sobre Proust), y cuando

defiende una tesis sobre la filosofía de la historia, introduce su conciencia del dramático presente, hasta el punto de enfrentarse con sus profesores, a los que sorprende que los acontecimientos políticos perturben las polvorientas salas de la universidad. Los acontecimientos le dan la razón, pero es un triste consuelo. Cuando está movilizado, recibe con contrariedad la noticia del armisticio y debe abandonar a sus seres queridos para seguir luchando desde Londres, donde, bajo las bombas, vivirá la *Blitzkrieg* que Hitler lanza sobre Gran Bretaña.

El final de la guerra habría podido proporcionarle sosiego, pero no es el caso. En las *Memorias* recuerda que al volver a París «me debatía entre la buena y la mala conciencia» (*M*, p. 266). ¿Por qué tenía mala conciencia alguien que, a diferencia de tantos otros, se había comprometido desde el primer día? Porque se exige mucho más a sí mismo que a los demás. Antes de la guerra, durante el servicio militar, Aron fue destinado a una unidad meteorológica. Durante la «guerra falsa» lo movilizan y lo destinan a ese mismo cuerpo del ejército. Pide que lo trasladen a los carros de combate, porque este cuerpo del ejército moderno se ajusta mejor a sus aspiraciones belicosas, pero el armisticio se firma tan rápido que su solicitud queda en el aire. Una vez en Londres, cree que podrá cumplir su sueño, ya que los exiliados pueden elegir el cuerpo en el que van a servir. Aron no lo duda: los carros de combate. Admiten su solicitud, pero le espera una desagradable sorpresa: en esos momentos tiene treinta y cinco años, es uno de los reclutas de más edad, por lo que lo destinan a la administración de la compañía. Acabar en Londres como contable nada tiene de heroico, por lo que no

lo dudará demasiado cuando le proponen que dirija la revista de los franceses en Londres, *La France Libre*.

Pensándolo en general, no cabe la menor duda: Aron es más útil a la causa de Francia como periodista brillante y moderado que como contable, pero su conciencia no está tranquila. ¿No ha huido de la acción? ¿Y si sólo se hubiera dado a sí mismo buenas razones para elegir ese trabajo de periodista porque le daban miedo las balas? «No era deshonroso, pero tampoco glorioso» (*M*, p. 232). Comparado con los aviadores, que arriesgan la vida en cada misión, como Romain Gary, Aron se siente un «emboscado». Tras la liberación se reprocha también haber procurado mantenerse al margen de la pelea, no haber defendido la causa gaullista con más pasión.

En esos momentos Aron actúa movido por el sentimiento de deber ante la patria, hasta un punto que en la actualidad suele resultar incomprensible. Lo más importante es lo que él considera las necesidades del país, y sus deseos van mucho después. El resultado de esos remordimientos, de esos arrepentimientos, de esos reproches que se dirige a sí mismo a media voz es que en 1945 toma una decisión sorprendente: renuncia no sólo a la literatura y a la filosofía, sino también a la reflexión desapegada del intelectual. Aron descarta la carrera universitaria que tiene ante sí y durante diez años, hasta 1955, se dedica fundamentalmente al periodismo, que le parece el medio más adecuado para servir a su país. Se castiga a sí mismo por lo que considera su inacción en el pasado, por haber seguido sus aspiraciones puramente intelectuales. Así, escribirá gran cantidad de artículos, primero en *Combat* y después en *Le Figaro*, y con esta misma intención en 1947 se afiliará al partido gaullista,

el RPF.

No obstante, no tardan en asaltarle las dudas. Teme tanto la dispersión, que había sufrido ya su padre, como ahogarse en lo efímero, en urgencias que se olvidan al día siguiente. Desde 1948 le cuesta soportar su vida de periodista profesional e intenta entrar en la Sorbona, pero sus «queridos colegas» lo rechazan. Por eso Aron considerará que estos años son un intermedio, cuando no una pérdida de tiempo. En las *Memorias* aludirá a ellos diciendo: «Diez años perdidos» (*M*, p. 303). A ello se añaden las desgracias personales: en 1950 le nace un hijo mongólico, y unos meses después su segunda hija, nacida en 1944, muere de enfermedad. Aron queda profundamente alterado, y para no desequilibrarse se sumerge todavía más en el trabajo, en lo que él mismo llama «el periodismo obsesivo».[19] Estos dos golpes le enseñan para siempre en qué medida los hombres son poco dueños de su destino: «El que ha presenciado, impotente, la muerte de su hijo nunca caerá en la tentación de suscribir el orgullo prometeico».[20]

Aron dejará atrás este período, que retrospectivamente considera estéril, en 1955, cuando vuelve a ser candidato a un puesto de profesor en la Sorbona, esta vez con éxito, lo que lo lleva a reconciliarse con el medio que se dedica al conocimiento, no a la acción. Ese mismo año publica *El opio de los intelectuales*, una obra sin duda polémica, pero que le permite retomar la reflexión en profundidad, más allá de las controversias efímeras. El libro tiene un eco importante. El cariño con el que lo rodean sus seres queridos lo ayuda a salir del estado de postración en que lo había sumido su tragedia personal. «Había salido de la oscuridad, y quizá lograría reconciliarme con la vida» (*M*, p. 444).

Empieza entonces un nuevo período de su vida, que durará hasta 1977 y durante el cual escribirá la mayoría de sus grandes obras. A su vez aumentará su reconocimiento público. Pero estos éxitos no bastarán para calmar su inquietud.

Durante todo este período Aron seguirá colaborando con *Le Figaro*. Tanto la cantidad como la calidad están ahí: durante toda su carrera llegará a escribir unos cuatro mil artículos. Sabe que se ha convertido en el mejor articulista francés. Pero el director de *Le Figaro*, Pierre Brisson, muere en 1965, y Aron considera entonces que el periódico empieza a degenerar lentamente (en 1977 se consuma la ruptura). Sin embargo, lo que para Aron ha perdido buena parte de su atractivo es la actividad periodística en sí. Los cumplidos que recibe no logran atenuar sus dudas: ¿no estará dejándose llevar por lo fácil? ¿No admirarán sus artículos porque los firma Raymond Aron, no porque sean buenos? Más tarde admitirá que lo tentó el ejemplo de Romain Gary de ocultarse tras un seudónimo, pero ¿no es inquietante que se fije en un hombre desesperado que acabará su existencia suicidándose?

Brisson ha dejado un retrato del Aron periodista. Dice haber conocido a pocos hombres «con un alma tan fértil, con una vehemencia íntima tan bruscamente surcada de inquietudes».[21] Y por más que Aron haya sido más lúcido que los demás, el comentario político día a día siempre tiene algo de frustrante, en la medida en que la historia es imprevisible y las certezas de hoy se convierten en errores de mañana. En la actualidad –veinticinco años después de la muerte de Aron– tenemos el privilegio de constatar que sus valoraciones eran insuficientes en uno de los principales

objetos de su reflexión, a saber, la Unión Soviética. Este crítico despiadado del sistema comunista fue, pese a todo, víctima de su propaganda. De entrada, Aron creyó durante largos años que la ideología comunista era la heredera del humanismo occidental. Creyó además que el Estado soviético no utilizaba esta ideología con la intención de ejercer el poder, sino que quería ajustarse a un proyecto teórico. Pero sobre todo Aron afirmó hasta el final de su vida la superioridad militar de la URSS frente a Europa e incluso frente a Estados Unidos. Imaginaba que en un futuro próximo el poder soviético dominaría Europa occidental, ya que «Estados Unidos ha perdido la supremacía militar» (*M*, p. 1048). Los acontecimientos de los últimos años del siglo XX muestran hasta qué punto son frágiles incluso las predicciones mejor argumentadas.

La enseñanza aporta tranquilidad a Aron, que se dedica a ella con la máxima seriedad. No obstante, del mismo modo que se reprocha no haber sido un verdadero combatiente durante la guerra, ahora le inquieta no ser un auténtico estudioso, no poder llevar a cabo investigaciones en profundidad, y se inventa un nuevo reto: aunque nadie se lo pide, en 1962 publica una segunda «tesis», *Paz y guerra entre las naciones;* y en 1967 una tercera, *Pensar la guerra: Clausewitz*. Estos trabajos eruditos y sistemáticos confirman su reputación universitaria, pero no por eso lo tranquilizan. Hasta el final de su vida no deja de preguntarse: «¿Sirvieron de algo mis clases para los jóvenes que me escuchaban?» (*M*, p. 1038).

Durante este mismo período Aron publica muchas obras, pero no cumplen sus expectativas. En las *Memorias* escribe: «No me siento del todo satisfecho de ninguno de mis libros,

ni siquiera respecto del nivel al que aspiro» (*M*, p. 1022). Aparte de sus «tesis» universitarias, y hablando en propiedad, no se trata de libros, sino de antologías de artículos o transcripciones de clases, a menudo redactadas o preparadas por otra persona. Le parecen jalones para libros que no escribirá. La idea de una obra que no sea literaria es extraña a Aron. Le falta confianza en sí mismo o la autoestima que justificaría invertir esfuerzo y tiempo en buscar la forma más adecuada para determinado pensamiento. Las frases de Aron son precisas y fuertes, y sus libros no suelen aspirar a la construcción original. Aron se prohíbe toda seducción narrativa, todo segundo plano metafórico, toda referencia literaria y toda intromisión de sí mismo como sujeto particular. Probablemente a eso se refiere en una entrevista de 1976, cuando explica que no se ha atrevido a despegarse lo suficiente de la realidad: «Me paralizaba el miedo a equivocarme. Temo la imaginación tanto en filosofía como en política».[22] Seguramente la «imaginación» desenfrenada puede hacer mucho daño en política, pero ¿acaso no es útil para alguien que escribe libros?

Detrás de lo que Aron llama «mi voluntad de tener siempre razón» (*M*, p. 479), que podemos ver en sus libros, incluidas las *Memorias*, se esconde el recelo que este hombre siente siempre respecto de sí mismo. Teme ceder a la facilidad, disfrazar sus pasiones con argumentos, no tener suficiente valor, y disimula estos temores con el exceso de trabajo y el derroche de argumentos racionales. Pero a modo de conclusión comenta: «Dudo que haya llevado mi carrera y mis trabajos de forma razonable» (*M*, p. 490).

Serenidad

En su juventud Aron decide someter su persona a su voluntad, lo que también quiere decir excluir su vida personal de su ámbito de reflexión. En una carta de 1928 al que por entonces era su mejor amigo se disculpa por emplear sólo expresiones muy vagas y generales para hablar de sí mismo: «No es que me niegue a confiarme, pero todo esto merece sólo el olvido; la crítica y la voluntad deben rechazarlo y destruirlo».[23] Dos años después escribe a este mismo amigo: «Me niego a observarme, a interrogarme, porque no quiero volver a caer en dudas idiotas, porque tienen la manía de volverse siempre hacia el pasado, estériles, porque de todas formas sigo siendo lo suficientemente fuerte para no darles voz en este capítulo».[24] El superego del joven es tiránico. Los acontecimientos de los años treinta se encargarán de coaccionar un poco más su vida. En lo sucesivo la voluntad y las circunstancias externas se aliarán para dar forma a su personaje público.

El cambio se producirá en 1977, cuando la muerte roza también a Aron. Sufre una embolia –un coágulo de sangre que llega al corazón– que en un primer momento lo priva de la movilidad y de la palabra. Otra muerte, la de su hija, en 1950, lo había sumido en la mayor desesperación y le había enseñado que todo intento de controlar el destino era vano. La vida de un ser querido no tiene precio. Paradójicamente, la idea de su propia muerte a consecuencia de una embolia tiene el efecto contrario: se libera de todo temor, renuncia a todo dominio y acepta la vida con serenidad. Deja de querer demostrar cualquier cosa al mundo y a sí mismo. En los últimos años de su vida Aron conocerá la paz.

Las primeras palabras que logra transmitir tras su enfermedad cardiaca –palabras que no pronuncia, sino que

garabatea torpemente con la mano izquierda mientras se encuentra en la sala de reanimación– son: «No tengo miedo a morir» (*M*, p. 955). A Aron nunca le ha faltado el valor, pero no estuvo seguro de ello hasta haberse enfrentado a la muerte. «No sabía si aguantaría ante el silbido de las balas y las explosiones de obuses» (*M*, p. 232). Ahora ha pasado la prueba, y de repente esa preocupación se aleja de su mente. En adelante se reconcilia consigo mismo.

De entrada esto modifica su relación con los demás. Las luchas que ha librado incansablemente durante casi medio siglo dejan de ser importantes: «Para mí se acabaron los tiempos de las polémicas». Deja también de obsesionarse por la impresión que los demás se hacen de él: «Mi susceptibilidad, excesiva cuando tenía veinte años, ha caído por debajo de la media» (*M*, p. 1023). Por otra parte, le parece fundamental el lugar que ocupan sus seres queridos. Siempre lo había sabido, pero ahora lo admite en público y de alguna manera da rienda suelta al cariño que siente por su familia, sus nietos y sus amigos, mayores o jóvenes. A ellos dedica las últimas palabras de sus *Memorias:* gracias a ellos ha encontrado la serenidad.

El mismo cambio se produce en la relación de Aron consigo mismo. Cuando tras la embolia recupera las fuerzas, se pregunta a qué debería dedicarlas ante todo. Ahora sabe que tiene las horas contadas. Baraja tres proyectos: un libro sobre Marx, un libro sobre filosofía de la historia –es decir, dos obras en la misma línea que todas las anteriores– y por último un libro de memorias. Tarda muy poco en resolver sus dudas: «Pese al extraordinario esfuerzo sobre mí mismo, o mejor contra mí mismo, debía elegir la tercera. No por voluntad consciente, sino de forma espontánea, dejándome

llevar, aspiraba a recordar mi pasado» (*M*, p. 694). La voluntad ya no lo decide todo, y el ser individual, complejo, inacabado, que hasta ese momento siempre se había sometido a la razón, puede desempeñar un papel protagonista. Aron empieza a escribir sus *Memorias*.

Incluso antes de haberlas concluido prepara una versión abreviada y dialogada. Se trata de las conversaciones que mantiene con dos jóvenes universitarios, que aparecerán publicadas con el título de *Le Spectateur engagé*. Los tiempos han cambiado, y los dos interlocutores de Aron apenas comparten sus ideas políticas. Ambos son descendientes de los «acontecimientos de mayo del 68» y se sitúan claramente a la izquierda. Pero no sólo se han acabado los tiempos de las polémicas, sino que la propia oposición entre izquierda y derecha ha quedado desplazada. La crítica del terror comunista y la defensa de la democracia y de los derechos del hombre se han convertido en un pasaje obligado de casi todos los compromisos políticos. Aron ya no es «de derechas», sino que ahora representa el consenso democrático. La acogida que recibe el libro pone también de manifiesto este cambio de mentalidad. Tiene mucho éxito tanto entre el gran público como entre los representantes de las diversas sensibilidades políticas.

Las *Memorias*, que aparecen en 1983, unos meses antes de la muerte de Aron, retoman con mucho más detalle acontecimientos e ideas que se comentan en las conversaciones. Así pues, el personaje de Aron es central en los dos últimos libros que publicó en vida. En un hombre como él, que pasó tanto tiempo poniendo su individualismo entre paréntesis, no se puede esperar, ni siquiera tras una embolia, algo parecido a las *Confesiones* de Rousseau. Un

hombre que ha desterrado la introspección de su vida pública durante cincuenta años no puede cambiar de la noche a la mañana, pero ahora acepta convertirse en el centro de su investigación, y su retrato se dibuja poco a poco en estas páginas. Las *Memorias* son un libro doble. Por una parte Aron menciona los grandes acontecimientos de la historia de Francia a lo largo del siglo xx, y traza los retratos, detallados aunque en general magnánimos, de muchos de sus protagonistas. Inserta las peripecias de su propia vida, fundamentalmente las que tienen que ver con su vida pública. La vertiente íntima y material apenas aparece. Por otra parte, resume en varias páginas el argumento principal de cada uno de sus libros, a lo que añade la reacción de los críticos y las cartas que recibió a favor y en contra de cada uno, así como sus propios comentarios retrospectivos. De alguna manera las *Memorias* absorben el conjunto de su vida y de su obra.

Las últimas palabras de Aron, al salir de un juicio por difamación en el que quiso testificar, son: «Creo que he llegado a decir lo fundamental».[25] Unos minutos después muere de un ataque al corazón. Esta frase puede aplicarse todavía mejor a las *Memorias*, que cuentan lo fundamental de su itinerario a lo largo del siglo xx. En lugar de ser un consejero, eligió servir al público y ofrecerle un poco de luz. Cumplió su labor renunciando a ser un vendedor de sueños, incitando a conocer el mundo que nos rodea y a valorarlo con equidad. Mostró el ejemplo, pero no quiso llevarlo hasta el final, porque corresponde a cada quien ejercer su libertad y asumir sus elecciones. No quiso inflamar el corazón, sino iluminar el espíritu. Y la luz que ofrece no parece la del rayo, sino la de la llama vacilante de una vela que encendemos

una y otra vez. No ha aportado un sistema de pensamiento que permita explicarlo todo, ni una verdad revelada, y por eso no es posible el aronismo, aunque muchos se reconocen en su trayecto. Hemos alabado a menudo la claridad y la lucidez de Aron. Podríamos además recordar que a un hombre que prefiere sistemáticamente lo que considera la verdad a las mentiras consoladoras jamás lo anima el mero deseo de conocer el mundo. Esta elección pone en evidencia, por encima de todo escepticismo, el elevado concepto que Aron tenía de la humanidad, y el amor que sentía por ella.

Jakobson y Bajtín

La confrontación entre Roman Jakobson y Mijaíl Bajtín parece imponerse a todo aquel que reflexione sobre la historia intelectual del siglo XX. Rigurosos contemporáneos (Bajtín nació en 1895, un año antes que Jakobson, y murió en 1975, siete años antes que éste), ambos viven tantos años que abarcan la historia del siglo. Los dos nacen en Rusia y durante la Primera Guerra Mundial cursan sus estudios en una facultad «histórico-filológica», Bajtín en San Petersburgo, y Jakobson en Moscú. Los dos dejan una obra importante sobre lengua y literatura, y en la actualidad sus escritos están publicados en decenas de lenguas y se comentan y discuten en todo el mundo. En el ámbito de las ciencias humanas son, sin la menor duda, dos de los autores más influyentes del siglo.

A esta proximidad objetiva debo añadir el papel decisivo que ambos desempeñaron en mi formación. Vi a Jakobson por primera vez en 1960, en Sofía, cuando vino a presentar, en un auditorio de la universidad abarrotado de gente, su análisis de un poema de Hristo Botev, la gloria nacional búlgara. Unos años después, cuando había concluido mis estudios, preparaba en París la traducción en francés de una antología de los formalistas rusos, por lo que lógicamente

intenté ponerme en contacto con Jakobson, que había formado parte de ese grupo, por medio de nuestro amigo común Nicolas Ruwet.[1] Creo que me reuní con Jakobson en 1964. Años después me encargué de la edición en francés de tres libros suyos: *Questions de poétique*, *Une vie dans le langage* y *Russie Folie Poésie*. Por lo que respecta a Mijaíl Bajtín, nunca me reuní con él, pero conocí sus escritos en esta misma época, cuando preparaba mi antología formalista. A medida que se sucedía la publicación (tardía) de sus libros, su pensamiento me pareció cada vez más importante, y por eso en 1981 le dediqué una obra,[2] y presenté a los lectores franceses el segundo libro que él había publicado, *Esthétique de la création verbale*. Así pues, de alguna manera Jakobson y Bajtín son mis dos primeros maestros.

Hasta aquí la similitud, que justifica la comparación. Pero hay también una proximidad. Ambos, como veremos, tuvieron muchos amigos comunes, aunque jamás se conocieron personalmente, ni antes de 1920, año en que Jakobson se marcha de Rusia, ni después de 1956, cuando empezó a volver a su país. No hace mucho nos hemos enterado de que si no llegaron a encontrarse no fue sólo por azar. En 1992 se publicó una larga entrevista de un amigo de Bajtín, Vadim Kózhinov, que tuvo el enorme mérito de contribuir a que el público ruso recuperara a Bajtín y también de descifrar borradores garabateados a lápiz por este autor en décadas anteriores. En esta entrevista Kózhinov cuenta un episodio muy significativo para lo que me dispongo a comentar, y por eso quisiera relatarlo con detalle.

Kózhinov no data la escena, pero debió de tener lugar

hacia 1965. Bajtín vive en esos momentos en Saransk, a unos seiscientos kilómetros al sudeste de Moscú, pero va de vez en cuando a la capital, donde se aloja en casa de los Zaleski, unos amigos suyos. Allí va a verlo Kózhinov, que es ya su admirador y su amigo. Cito su relato: «De pronto suena el teléfono. Debo decir que Mijaíl Mijáilovich se negaba rotundamente a acercarse al teléfono. Era una de sus rarezas. Había perdido la costumbre de utilizarlo, porque no tenía teléfono desde hacía mucho tiempo, desde la época de San Petersburgo. Así que descuelgo y resulta que es M. V. Yudina, una pianista magnífica, amiga de M. M. desde hacía décadas. "Sí, soy yo –dice–.Verá, está conmigo Román Ósipovich Jakobson, ha llegado a nuestro país, ha traído sus trabajos, le encantaría conocer a M. M.", etc. Y al final me dice: "Sé que M. M. no se acerca al teléfono, así que ¿puede preguntarle, por favor, si quiere recibir a Román Ósipovich?". Pero a Bajtín no le gustaban demasiado esos formalistas, hablaba de ellos con bastante ironía, de modo que inmediatamente agitó la mano con desesperación: "¡Bajo ningún concepto! Di que estoy enfermo". (Aunque en general no era propio de él decir mentiras.) Respondo a María Veniamínovna: "Por desgracia M. M. se encuentra muy mal, le pide disculpas, pero le es totalmente imposible recibir a Román Ósipovich", etc.

»Unos días después Bajtín estaba preparándose para regresar a su casa de Saransk. Yo había vuelto a casa de los Zaleski y estábamos todos con él. Vuelve a sonar el teléfono, y de nuevo M. V. Yudina pregunta esperanzada si M. M. recibirá a Jakobson ("Quizá ya se ha curado; a Román Ósipovich le gustaría tanto conocerlo…"). Le digo: "Es una lástima, María Veniamínovna, pero salimos ahora mismo

hacia la estación”. Oigo que habla con Jakobson y me contesta: “Bueno, no pasa nada, Román Ósipovich irá a visitar a M. M. a Saransk”. Colgué el auricular y me permití comentar a M. M.: “Parece que no le ha salido bien, porque Román Ósipovich es un hombre muy enérgico, sin duda irá a verlo a Saransk. Aquí habría charlado con él unas horas, y ya está, mientras que allí va a torturarle”. [...] De pronto, a modo de respuesta, Bajtín sonrió con maldad *(yejidno-yejidno)* (era muy raro, porque la maldad no era propia de él) y gritó alegremente: “¡Ni hablar! ¡En Saransk no dejan entrar a los extranjeros!”. En efecto, junto a Saransk estaban los campos de concentración políticos y todo tipo de objetivos militares».[3]

Así termina este sorprendente episodio. No sólo Jakobson y Bajtín jamás llegaron a encontrarse, sino que además al parecer fue resultado de un acto deliberado por parte de Bajtín. ¿Qué hay detrás de esta negativa del gran teórico del diálogo? ¿Debemos conformarnos con las explicaciones que ofrece Kózhinov? ¿Qué unía y qué enfrentaba a estos dos representantes de la cultura rusa? Para intentar contestar a estas preguntas es preciso trasladarse mucho tiempo atrás y seguir los hilos de una larga historia.

Primeros escritos

Por un curioso azar, Jakobson y Bajtín publican su primer texto exactamente en el mismo momento: Jakobson el artículo «Futurismo», que aparece el 2 de agosto de 1919 en el periódico moscovita *Iskusstvo* (El Arte), y Bajtín el artículo «Arte y responsabilidad», que aparece el 13 de septiembre de 1919 en el periódico de Nevel *Den’ Iskusstva* (El Día del Arte). A decir verdad, Jakobson ha publicado ya durante la

guerra dos poemas y una reseña, pero en esta ocasión expone por primera vez sus ideas de forma sistemática, aunque sólo se trate de un artículo en un periódico. El joven de veintitrés años adopta un tono concluyente, sin preocuparse demasiado de si sus tesis son coherentes. Ofrece un alegato vibrante en favor de sus amigos futuristas, pintores y poetas, y para ello se apoya en el movimiento artístico más consolidado en esos momentos, el cubismo. De paso formula diversas tesis, significativas tanto para su tiempo como para su propio itinerario ulterior.

Lo primero que llama la atención de este texto breve es el papel que desempeña la ideología de la vanguardia artística del momento, el cubismo y la abstracción en pintura, y el futurismo en poesía. Jakobson se suma a ella sin la menor reserva, y su artículo viene a ser una justificación racional y bien documentada de las fórmulas incisivas que lanzan los pintores y los poetas. En este caso, este programa artístico consiste en renunciar a la representación del mundo, que queda sustituida por la presentación de la actividad poética o pictórica en sí. Jakobson dice que los pintores modernos ya no emplean un color porque sea el que corresponde al objeto representado, sino por la fuerza de una «determinación mutua entre forma y color». «La atención del pintor se centra en la línea y la superficie», ya no en la representación del objeto. La «intención de la naturaleza» queda sustituida por la «intención de la expresión pictórica», el objeto de la percepción, por la percepción en sí, una «percepción con valor autónomo» *(samotsénnoye)*.[4]

La segunda característica de este texto, aunque probablemente no termina de armonizar con la primera, es

que afirma la proximidad entre arte y ciencia. Abundan las comparaciones y las analogías entre pintura y poesía, por una parte, y psicología o física, por la otra. La unidad de los dos ámbitos parece proceder del hecho de que en ambos casos se trata de formas de conocimiento; es más, de conocimiento no de las apariencias con las que se contenta la práctica cotidiana (el arte convencional), sino de estructuras o esencias invisibles. Los cubistas están más cerca de los estudiosos que los pintores realistas, porque nos muestran los objetos en tres dimensiones, lo que se corresponde con su verdadera identidad. Lo mismo sucede con los novelistas que yuxtaponen varios puntos de vista en lugar de limitarse a la perspectiva de un único personaje. La interdependencia entre forma y color es también un conocimiento común de la ciencia y del arte moderno. El futurismo, como la física contemporánea, capta los objetos en movimiento.

El tercer y último tema de este breve texto: Jakobson afirma la unidad no sólo del arte y la ciencia, sino de todas las manifestaciones de la modernidad, incluso en filosofía y política. Esta unidad se lleva a cabo en la idea de relatividad y en el espíritu utópico general. Hay que citar aquí las inflamadas palabras del joven: «Eliminar el estatismo, expulsar lo absoluto, ésta es la principal tendencia de los nuevos tiempos, el tema de actualidad candente. La filosofía negativa y los tanques, los experimentos científicos y los diputados de los sóviets, la ley de la relatividad y el grito de «¡Abajo!» de los futuristas derriban los tabiques de la vieja cultura. La unidad de frentes es sorprendente».[5] El colectivismo del momento está en consonancia con este espíritu, ya que sustituye los valores abstractos por otros

que son resultado de la elección de un grupo, y la tradición por la decisión que se toma en el presente.

El texto de Bajtín, todavía más breve que el de Jakobson, también defiende la unidad, en concreto la del arte y la vida, pero su perspectiva es muy diferente. Ante todo formula no una constatación de lo que es, sino un ideal de lo que debería ser. A continuación aborda menos los móviles del artista (la aspiración al reino de lo relativo, según Jakobson) que la actitud del sujeto, persona viva, creador en el ámbito artístico. Bajtín constata que a menudo la vida del artista y su obra nada tienen en común, o sólo una unidad puramente mecánica de yuxtaposición. Este estado de cosas le parece enormemente insatisfactorio, dado que perjudica tanto la vida como la poesía. ¿Dónde podrían encontrar la unidad ambos ámbitos? En la idea de responsabilidad, que también puede querer decir culpabilidad. Debe asumir todo lo que crea como artista en la misma medida que los demás actos que lleva a cabo en su existencia. Incluso debe hacer su vida tan hermosa como su arte exige, y su arte tan serio como su vida. Responde de uno mediante el otro. «El arte y la vida no son una y la misma cosa, pero deben unirse en mí, en la unidad de mi responsabilidad.»[6]

Son muchas las diferencias entre estos dos textos, pero la oposición más importante, a la luz de la obra que realizarán los dos autores durante el medio siglo siguiente, es probablemente que Jakobson describe el mundo de la creación y del pensamiento como un objeto impersonal, mientras que Bajtín opta por una perspectiva en la que la dimensión personal es irreductible. Para Jakobson la unidad tiene lugar en el conocimiento del mundo físico o en el espíritu de la época, que impregna todas sus

manifestaciones, pero para Bajtín podría producirse (o no producirse) mediante un acto de voluntad del sujeto, que decide asumir de forma simultánea y solidaria su arte y su vida cotidiana. Recurriendo a la terminología de Bajtín, que a su vez la ha tomado prestada del filósofo alemán Hermann Cohen, diríamos que la diferencia está entre *dannoe* y *zadannoe*, entre *das Gegebene* y *das Aufgegebene* (podríamos quizá traducirlo como *lo dado* y *lo ordenado*). Jakobson se ha introducido ya, quizá sin saberlo, en el camino de la ciencia, mientras que Bajtín se orienta hacia el de la moral, en el que la voluntad, la libertad y la responsabilidad son categorías fundamentales.

Jakobson y el monólogo

Examinemos ahora las grandes líneas de la doctrina de Jakobson tal como la desarrollará con posterioridad a este artículo de juventud. Volviendo a su itinerario, en una serie de conversaciones que mantiene con diversos interlocutores en los últimos años de su vida, Jakobson identifica siempre dos influencias decisivas cuya coexistencia puede sorprender a primera vista: el arte de vanguardia y la fenomenología.

El arte de vanguardia le fascina desde 1912, y para él se encarna en dos figuras ejemplares, el poeta Jlébnikov y el pintor Malévich, a los que conoce en 1913 y por los que siente auténtica veneración. De Jlébnikov dirá hasta el final de su vida que lo considera el mejor poeta del siglo XX; de Malévich, que enseguida se convirtió en un «adepto fanático».[7] Lo que valora de estos dos creadores es más o menos lo mismo, a saber, que ambos renuncian a la dimensión referencial, es decir, a evocar el mundo –el uno mediante palabras y el otro mediante imágenes– sin que por ello desaparezca todo sentido, y en el primer caso se trate de

pura música, y en el segundo de una simple decoración. No. Lo que le interesa es el intento de acceder a un significado que podría ser inherente no a las «moléculas», sino a los «átomos» del lenguaje o de la imagen, es decir, no a las palabras y a las figuras, sino a los sonidos lingüísticos, a los colores y a las formas pictóricas. En este sentido los cuadros abstractos de Malévich y los poemas transmentales *(zaumnye)* de Jlébnikov coinciden. El mundo, tanto en su calidad de objeto de conocimiento como en cuanto contexto de producción y de recepción, queda descartado. El poema y el cuadro se perciben por sí mismos, como objetos con valor autónomo, no como el elemento de una relación con algo que no son ellos. No obstante, conservan en sí el recuerdo o la promesa del sentido.

Jakobson siempre ha insistido en que esta influencia, la de los artistas de vanguardia, fue más fuerte que la de sus profesores de universidad. Sin embargo, jamás olvida señalar el impacto de Husserl en su pensamiento, «el filósofo que quizá tuvo mayor influencia en mis trabajos teóricos», en concreto con el segundo volumen de sus *Investigaciones lógicas*. Durante toda su vida Jakobson lleva consigo esta obra, que compró en 1915, en plena guerra con Alemania (por lo que su ejemplar viaja por Holanda). Frecuenta además al gran fenomenólogo ruso Gustav Spet, discípulo directo de Husserl. ¿Qué le interesa de la fenomenología husserliana? Ante todo la posibilidad (negativa) de liberarse de la perspectiva psicológica. La fenomenología permite ocuparse de la cosa en sí, no de su proceso de producción o de su percepción. Jakobson recuerda que Spet nos pedía que «no nos dejáramos arrastrar a un psicologismo ingenuo y vulgar, y que no intentáramos explicar las cuestiones de la

lengua mediante la psicología [...]. Lo que quería era hacer fenomenología del lenguaje, no psicología del lenguaje». Según recuerda Jakobson, Spet decía además: «Los psicólogos conocen mucho menos la lengua que los lingüistas. Estudiad la lengua como una cosa *(vesch)*. No preguntéis a los psicólogos. Estudiadla como una cosa entre las cosas, entre las demás estructuras sociales [...]. Lo primero, la lengua en sí». Jakobson encuentra en la obra de Husserl «la posibilidad de hacer un análisis estructural del lenguaje basándose en datos lingüísticos».[8]

A ello se suman dos exigencias positivas: la atención a las estructuras lógicas de conjunto, a las relaciones de las partes con el todo y además a la gramática universal, y por otra parte lo que Jakobson llama el enfoque teleológico del lenguaje, es decir, el que plantea la cuestión de la función de todo elemento o forma lingüística. De alguna manera, las intenciones de todo elemento del lenguaje, inscritas en el propio lenguaje, son las que constituyen conjuntamente un modelo teleológico. Así pues, lo que a Jakobson le llama la atención no es tanto el sentido cuanto la función.

Esta doble filiación, vanguardista y fenomenológica, apunta hacia una característica del pensamiento de Jakobson: le interesa el lenguaje como cosa, como objeto, aunque sea un objeto intencional y esté formado por grupos dotados de intenciones (de funciones). No sorprenderá pues observar como el lenguaje se convierte, en principio sin la menor dificultad, en objeto de conocimiento científico, y como la lingüística se comunica con las demás ciencias, no sólo humanas, sino también naturales. En los últimos años de su vida, a Jakobson le apasionarán las analogías entre código genético y código lingüístico, pero a lo largo de toda

su carrera gustará de poner ejemplos sacados de las ciencias naturales y se negará a investigar en qué podría consistir la especificidad de las ciencias humanas («La oposición entre la lingüística, disciplina menos precisa, y las ciencias llamadas exactas, sobre todo la física, es injusta», escribe en 1970).[9] Para él lo fundamental es que el conocimiento progrese. Conocer el mundo es un deber y a la vez un honor del género humano. Las diferencias entre los objetos que se estudian son secundarias.

El modelo de lenguaje que elaborará Jakobson adolecerá de este deseo de aproximarse a las ciencias exactas. Una vez en el Massachusetts Institute of Technology, el prestigioso instituto de tecnología de Cambridge, en Estados Unidos, entrará en contacto con teóricos de la información como Norbert Wiener y D. M. McKay, y recurrirá a su vocabulario. Su famoso modelo de las funciones lingüísticas, que expuso en 1960 en su conferencia «Lingüística y poética», un modelo que retoma y hace más complejo el concebido unos años antes por el psicólogo alemán Karl Bühler, se sitúa también en el marco de una teoría general de los códigos y de la información. El objeto de conocimiento es el enunciado lingüístico (el «mensaje»), aunque éste lleve en sí los rasgos o las posibilidades de relación con los demás elementos del contexto: emisor, receptor, código o referente.

Jakobson ha recordado en muchas ocasiones que en el origen de su pasión por el lenguaje estaba su amor a la poesía, en un principio simbolista y después futurista. Y sabemos que cuando quiso analizar textos literarios optó, no en exclusiva, pero sí preferentemente, por textos poéticos. Para él la poesía ocupa la cima en la jerarquía literaria. En una entrevista dice: «La poesía es el único género universal

del arte verbal. ¿Por qué? Porque la prosa artística es poesía atenuada, poesía que se adentra en el lenguaje de todos los días».[10] ¿En qué sentido la prosa –la novela, por ejemplo– es poesía atenuada, un compromiso entre poesía y lenguaje cotidiano? Ante todo en que el poema obedece a limitaciones formales más estrictas (ritmo, organización fónica y semántica), que tiene una forma fácilmente identificable, formada por repeticiones, simetrías, gradaciones y oposiciones. Se trata de un objeto pulido en el que toda palabra está sobredeterminada y es inamovible. Frente a él, la conversación cotidiana está afectada por la arbitrariedad. La novela está a medio camino entre ambos (la marquesa, se lamentaba Valéry, podría salir a las cinco o a las seis... ¡Qué atrevimiento!).

Además, el lenguaje cotidiano es ante todo una interacción de los parlantes en la que el enunciado lingüístico no es más que un medio (y precisamente por eso puede modificarse), mientras que el texto poético está desprovisto de papel interactivo. Se dirige a todos, y por lo tanto a nadie, y no espera respuesta. La reacción que suscita no es una réplica verbal, sino la admiración y la reflexión, y por ello el poema exige más trabajo. La novela también es una obra de arte, y por lo tanto se sustrae al diálogo cotidiano, pero pone en escena ese diálogo entre los personajes, entre el protagonista y el autor. Si esta pluralidad no existiera, ya no sería ficción, sino precisamente poesía.

En otras palabras, la poesía es monólogo, y el empleo cotidiano del lenguaje, diálogo. En cuanto a la novela, es un monólogo que pone en escena diálogos. En la práctica los géneros pueden mezclarse, no siempre se encuentran en

estado puro, pero es precisamente ese estado extremo lo que arrastra a Jakobson hacia los poemas de la locura de Hölderlin. En el plano lingüístico, la locura del poeta alemán consiste en que debe eliminar de su texto hasta el menor rastro de diálogo. Poesía pura, monólogo puro. Los que van a visitar a Hölderlin durante sus años de encierro son unánimes: el poeta ya no sabe hablar con las personas, pero su fuerza poética sigue intacta. Bettina von Arnim escribe: «Toda presencia humana lo asusta y lo oprime. Ahora sólo la musa puede hablarle, y en unas horas escribe versos, breves poemas en los que quedan reflejadas su antigua profundidad y su gracia».[11] Todos los elementos que apuntan al contexto de enunciación –las preguntas y las respuestas, los deícticos (palabras como *yo*, *tú*, *aquí*, *ahora*), la presencia personal– quedan eliminados de su discurso, o profundamente alterados.

En una conferencia sobre Hölderlin y la esencia de la poesía, Heidegger afirma que el diálogo no sólo no es una simple modalidad del lenguaje, sino que constituye su fundamento. Jakobson replica que nada podría ser más contrario a la concepción hölderliniana del lenguaje. «Si el lenguaje y su imponente sistema de palabras y de exigentes reglas de construcción son esenciales para él, no es en la forma de diálogo, sino únicamente en la de poema [...]. Lo transmitido excluye del mensaje propiamente poético toda referencia al acto de hablar.»[12] La poesía en estado puro, tema que interesa a Jakobson durante toda su vida, es monólogo.

Separar el enunciado del contexto en el que ha sido enunciado supone también alejarlo de su «aquí» y su «ahora», es decir, del momento presente. Esta exigencia se

mantiene viva en la mente del joven Jakobson, que, por influencia de los futuristas, prefiere el futuro al presente. Le gusta recordar la frase de Jlébnikov que dice que la patria de la creación es el futuro, o de Mayakovski, para el que el realismo del poeta consiste en anticipar el futuro. Hasta el final de su vida cree que «gracias a su fuerza creadora, el signo se abre caminos hacia el futuro indefinido», y ahí ve la esencia secreta del lenguaje poético. En la época de la Revolución, como hemos comentado, esta consigna futurista está en consonancia con el espíritu revolucionario y voluntarista, que quiere construir un mundo perfecto y nuevo, ese espíritu que permite que se acepte un presente deslucido, incluso violento, en nombre del futuro resplandeciente. Pero más tarde, cuando Mayakovski muere, Jakobson constata en uno de sus textos más personales: «Hemos vivido demasiado por el futuro, hemos pensado demasiado en él, creído en él, ya no tenemos la sensación de que la actualidad se basta por sí misma, hemos perdido la sensación del presente».[13]

El diálogo de Bajtín

Cuando Mijaíl Bajtín recuerda sus contactos con el mundo artístico de la época, menciona –para nuestra sorpresa– los mismos nombres de Jlébnikov y Malévich. Pero en lugar de hacer suyo el ideal de estos artistas y buscarle una justificación conceptual, como hace Jakobson, Bajtín expresa su admiración un poco sorprendida por ellos y acota desde el exterior a estas dos figuras de la vanguardia. Jlébnikov es para él un destacado poeta, un hombre profundamente carnavalesco (para Bajtín se trata de un piropo) al que toda pose es extraña y que además no rechaza el mundo real que lo rodea, sino que establece con él una relación inédita.

«Sabía abstraerse de todo lo particular y captar una especie de totalidad infinita e ilimitada del mundo terrenal.» Por eso las palabras a las que recurre Jlébnikov no se parecen a las que utilizan los demás. Si seguimos aplicándolas a las realidades concretas y cotidianas, estamos condenados al malentendido, pero si logramos «entrar en la corriente de su pensamiento cósmico, universal, entonces todo se vuelve comprensible e interesante al más alto nivel».[14]

Por lo que respecta a Malévich, lo que ante todo sorprende a Bajtín es su absoluta integridad moral («No buscaba ni el éxito, ni hacer carrera, ni el dinero [...]. Era un asceta enamorado de sus ideas»), y acto seguido su necesidad de traspasar el mundo concreto que lo rodea. «Decía que nuestro arte actúa en un pequeño rincón, en el espacio tridimensional [...]. El gran universo no entra en él, no puede encontrar ahí su lugar.»[15] Malévich intenta precisamente adentrarse en ese universo más allá del mundo que conocemos, un universo con infinitas dimensiones. La actitud de Bajtín responde pues a la admiración sin reservas por la autenticidad de los dos creadores en el compromiso artístico, y por lo tanto por su posicionamiento moral, y a la vez a la comprensión desde fuera de su proyecto intelectual, que consiste en abandonar el mundo próximo y convencionalmente humano para buscar una perspectiva universal.

Bajtín, todavía más que Jakobson, se sumerge desde joven en la filosofía alemana. Su primera lengua extranjera, que aprendió de niño y hablaba como una segunda lengua materna, no es el francés, como en el caso de Jakobson, sino el alemán. Lee la *Crítica de la razón pura* en versión original cuando tiene unos trece años. Después conocerá la

fenomenología husserliana, pero sólo encontrará en ella una herramienta de análisis, no una filosofía que responda a sus preocupaciones personales, que siempre son de carácter moral, lo que hace que, de entre los discípulos de Husserl, le interese sobre todo Max Scheler y su personalismo. Pero le atraen todavía más los filósofos cuya perspectiva es directamente ética, en primer lugar el neokantiano Hermann Cohen, «un filósofo absolutamente sobresaliente que me influyó muchísimo», así como la corriente que parte de él, entre los que señala en concreto a Martin Buber, para él «el mejor filósofo del siglo XX, quizás incluso el único [...]. Le debo mucho. En concreto, la idea del diálogo».[16] Lo que empuja a Bajtín hacia la filosofía alemana contemporánea no es, como en el caso de Jakobson, la posibilidad de poner entre paréntesis la intervención humana concreta, sino, por el contrario, la afirmación del carácter irreductible de esta intervención. En lugar del modelo teleológico, que tanto gustaba a Jakobson, intenta instaurar un modelo intersubjetivo. Comenta que, en caso contrario, corremos el peligro de pasar por alto la especificidad humana.

Desde 1986 disponemos del trabajo más antiguo de Bajtín, el principio de una obra filosófica que escribió hacia 1920 y que los editores han titulado *Filosofía del acto*. Este texto, del que encontramos ecos en los del último período de su vida (1960-1975), permite captar por fin todo su itinerario y restablecer la jerarquía interna de sus tesis. A Bajtín le gusta apoyarse en oposiciones binarias. Tanto en el punto de salida como en el de llegada de este itinerario hay una dualidad cuyos términos generales podrían ser: lo humano y lo no humano, lo subjetivo y lo objetivo, el tiempo y el espacio. El mundo de los objetos existe, y obedece a leyes

físicas intemporales que tienen que ver con el conocimiento «teorético», pero el ser humano es irreductible a ese mundo, porque con él se introduce una dimensión temporal de irreversibilidad. Todo ser humano, a la vez que obedece las leyes generales de su especie, es un individuo absolutamente singular, encerrado entre el momento en el que entra en la vida y el momento en el que sale de ella, siguiendo un movimiento en un único sentido. Entre estos dos mundos hay solución de continuidad. La práctica no es una simple concretización de la teoría, sino un mundo aparte que obedece sus propias reglas.

Toda reducción de esta dualidad a una unidad cualquiera es nefasta. Bajtín está pues en contra del monismo subjetivista, que niega la posibilidad de conocer el mundo de forma objetiva. Pero todavía lucha con más fuerza contra el otro monismo, el monismo teorético o positivista de la ciencia contemporánea, que pasa por alto la singularidad y la irreversibilidad de la existencia humana. La ciencia es legítima, pero debemos defendernos contra su imperialismo, porque todo el ámbito de la moral queda fuera de su cometido. El acto moral sólo existe cuando lo asume un individuo. Ni el razonamiento más verdadero podría producirlo. La razón y el conocimiento pueden llevar indistintamente al bien o al mal, pero esto también quiere decir que, cuando se trata de conocer al hombre, debemos tener en cuenta lo específicamente humano, no sólo lo que permite asimilar al hombre al resto del universo. Es imposible reducir las personas a las cosas, y por lo tanto también las ciencias humanas a las ciencias naturales. Admitir esta especificidad no implica hacer una elección oscurantista o una defensa de lo irracional. El lenguaje

puede conocerse, pero el precio a pagar por este conocimiento no debería ser anular su identidad.

Para Bajtín, la concepción del lenguaje que subyace en las investigaciones que en su momento llevan a cabo los formalistas adolece del olvido de esta dualidad. El lenguaje y las obras del lenguaje poseen carácter objetivo, material, que podemos y debemos conocer. Pero el lenguaje no es sólo un producto acabado. También es acto. No sólo cosa, sino también acontecimiento. No podemos permitirnos pasar por alto este aspecto interactivo de la palabra, su parte de acontecimiento único, que es responsable de la existencia de los interlocutores. Tampoco podemos reducir este aspecto a la mera presencia, dentro del enunciado, de algunas «funciones» que pueden referirse a los elementos del contexto. Nada podría indicar con mayor claridad la oposición entre los dos pensadores que la presencia, en Jakobson, de un elemento «contacto» y de la función que le corresponde, que llama «fática» y que ilustra recurriendo a ejemplos de personas que hablan por teléfono: «Sí, ¿me oye? Dígame, ¿me oye?».[17] Bajtín replicaría que el «contacto» no es una función entre otras, sino lo que transforma el lenguaje en algo más que un código.

Encontramos ejemplos de estas ideas en el libro de Pável Medvédev, un discípulo y amigo de Bajtín, *El método formal en los estudios literarios*, publicado en 1928. No hay duda de que no lo escribió Bajtín, como se ha podido creer, pero probablemente sí inspiró las ideas que aborda. Leemos en él una crítica al modelo jakobsiano del lenguaje que se presentará en 1960 (aunque este texto cita al Jakobson de 1919). «La interpretación de los formalistas presupone de forma tácita una comunicación totalmente predeterminada e

inmutable, y una transmisión también inmutable.» Medvédev sugiere que postulan la existencia de dos individuos ya constituidos, A y B, y un mensaje X, que pasa de uno al otro como si de un objeto se tratara. En realidad «no hay un mensaje X definitivo. El mensaje se forma en el proceso de comunicación entre A y B». En 1970 Bajtín retoma esta crítica en nombre propio: «La semiótica se ocupa sobre todo de la transmisión de un mensaje definitivo mediante un código definitivo. Pero en la palabra viva los mensajes, en sentido estricto, se crean por primera vez en el proceso de transmisión, y en el fondo no hay código».[18] Lo que los formalistas pasan por alto es que el lenguaje surge de lo que nunca antes ha existido y que establece una nueva configuración entre los interlocutores.

Así pues, la actitud de Bajtín respecto de los formalistas no es del todo negativa. En lo relativo al estudio de las formas lingüísticas, sus trabajos (los de Eichenbaum, Tiniánov y Yakubinski) le sirven de punto de partida, pero les reprocha que no tengan en cuenta otro aspecto del lenguaje no menos esencial: la interacción de los individuos. El diálogo, dirá Bajtín siguiendo a Heidegger, pero sobre todo a Buber, es la propia condición del lenguaje. Por eso, cuando Bajtín se oriente hacia el análisis estilístico y la historia literaria, estudiará sobre todo novelas, no poemas. En poesía se ha borrado el carácter dialogal del lenguaje. El poeta habla del mundo (que lo incluye también a él) sin poner en escena la interacción que se lleva a cabo en el lenguaje. El novelista, por el contrario, representa el diálogo, tanto el que tiene lugar entre sus personajes como el suyo propio con el protagonista. Por lo demás, «borrado» no quiere decir erradicado, y en un análisis de un poema de

Pushkin que encontramos en *La filosofía del acto* Bajtín muestra que podemos distinguir la voz del protagonista, la de la protagonista y la del poeta.

El empleo de estos dos términos, monólogo y diálogo, exige tomar algunas precauciones. Por supuesto, en sentido amplio, todo lenguaje es diálogo, es decir, sobrepasa al individuo. Toda producción lingüística se dirige a alguien, sea éste múltiple, anónimo, esté ausente o sea incluso producto del desdoblamiento del que habla. Para todos nosotros la lengua procede de otras personas que nos han precedido. Además, todo enunciado lleva en sí las huellas de enunciados anteriores y la espera de enunciados futuros (lo que hoy en día se designa a veces con el término «intertextualidad»). Aun así, es posible diferenciar monólogo y diálogo, entendidos en un sentido más reducido, como, por una parte, un discurso que no espera y no suscita réplica, y por la otra, un discurso que apela y suele provocar una respuesta. En consecuencia, una teoría monologal del lenguaje será la que toma por objeto el enunciado lingüístico como tal. Sabe que el lenguaje tiene una función comunicativa, pero no se la plantea. Una teoría dialogal del lenguaje elige como objeto la interacción de los individuos, y por lo tanto también su transformación durante este proceso. Aquí el lenguaje ya no es algo que debe ser analizado, sino el elemento de un acontecimiento único. En este sentido es reveladora la atención que presta Jakobson a la poesía y Bajtín a la novela.

Bajtín considera que su concepción dialogal del ser humano tiene su origen en la doctrina cristiana. En efecto, el pensamiento cristiano, mucho más que la filosofía griega, es el que introduce en la tradición occidental la dimensión

intersubjetiva, con la necesaria asimetría entre *yo* y *tú*. El hombre individual no se identifica con Cristo, pero lo necesita. Como dice Bajtín, este ilustre pensamiento «lo desgarra entre sí mismo y el prójimo»: «la cruz para mí y la felicidad para los demás».[19] Bajtín considera que tiene que haber un más allá del individuo, pero ese más allá puede ser otro hombre, no un ser sobrenatural (quizá por eso prefiere el término «transgrediencia» al de «trascendencia», demasiado connotado por su relación con lo divino). Para él, Dios no es más que una de las realizaciones posibles de eso que llama el «sobredestinatario» (doscientos años antes Adam Smith llamaba a esta misma entidad «el espectador imparcial y bien informado»), una instancia imaginaria de comprensión total, pero que también puede encarnarse en la voz del pueblo, o en el juicio de la historia, o en la ciencia. En el universo de Bajtín los hombres no conocen la certeza de los creyentes, sino que se debaten con dificultad en busca de confianza mutua, de autonomía participativa y de acuerdos frágiles. No conocen la beatitud, sino sólo la endeble felicidad meramente humana. No es casualidad que Bajtín haya estudiado en profundidad la novela de aprendizaje. El hombre puede formarse a sí mismo. No es sólo lo que le es dado, sino también lo que quiere y lo que elige.

Anclar el lenguaje en el presente, donde el código abstracto y la materialidad de los sonidos se convierten en acontecimiento único e irreversible, es tan importante para Bajtín que jamás podría cambiar esta pasión por el presente por un culto al futuro. Es cierto que al haberse quedado en Rusia, se dará perfecta cuenta de lo que significa la promesa de un futuro, que el régimen no deja de recordar: una

manera de que se acepte la esclavitud. Las ilusiones utopistas ya no son de recibo. En el mundo real en el que vive Bajtín se ha sometido el futuro a la opresión del presente. En 1943 escribe: «El día de hoy se presenta siempre (cuando ejerce la violencia) como un sirviente del futuro. Pero ese futuro, en lugar de liberar y transformar, continúa y perpetúa la opresión».[20] Tanto el miedo como la esperanza viven en el futuro, permiten manipular a placer el presente, y por eso son los medios favoritos de la propaganda que rodea a Bajtín y a sus contemporáneos. A diferencia de ello, el verdadero arte nos libera de estos sentimientos y nos permite vivir en el presente.

No siempre es fácil reconciliar la idea de diálogo, que desempeña un papel tan importante para Bajtín, con la glorificación del carnaval, también presente en su obra. Ambas comparten algunos rasgos, por supuesto, sobre todo el hecho de oponerse al discurso oficial dogmático (lo que permite entender la hostilidad que provocan en quienes detentan el poder). La cultura carnavalesca, genuinamente popular, derriba la cultura oficial. Pero la similitud se detiene aquí. Por lo demás, los dos conceptos son totalmente contrarios. El diálogo favorece la formación de la persona, tanto del *tú* como del *yo*, mientras que el carnaval la disuelve en la actividad colectiva de la multitud. El diálogo es elección y libertad, mientras que el carnaval exige la sumisión al grupo. El diálogo es orden y sentido, pero el carnaval es caos y orgía. El diálogo es Apolo, y el carnaval, Dionisos. El diálogo es verbo, mientras que el carnaval es cuerpo, embriaguez y excrementos. El diálogo tiene lugar en el tú a tú, y el carnaval en la plaza pública. Uno privilegia el susurro, y el otro los gritos. En los Evangelios, Cristo abre el

diálogo, y las personas que lo crucifican forman parte del carnaval. El diálogo es serio, mientras que el carnaval tiende a la risa, pero a diferencia de lo que dice Bajtín, la violencia se acomoda bien a la risa. Sin embargo, su afición a estas dos entidades tan contrastadas lo lleva a incluir un largo capítulo sobre el carnaval en la segunda edición de su libro sobre el diálogo, *Dostoyevski*.

Cabe preguntarse si Bajtín no sugiere que el *yo* necesita establecer diversos tipos de relaciones intersubjetivas: con los *tú* que lo rodean, pero también con el *nosotros* de la comunidad a la que pertenece. Está claro que la comunión con este último se sitúa en las antípodas del reclutamiento colectivista al que está sometido el ciudadano soviético. El ser humano necesita formar parte del *nosotros*, por supuesto, pero la alegría de esta integración nada tiene que ver con lo que los ciudadanos soviéticos tienen ante sí. Sólo puede existir en la sociedad premoderna (medieval, del Renacimiento). ¿Cuál sería entonces el *nosotros* adecuado para los hombres modernos? Bajtín no dice una palabra al respecto, y con razón. El tema es tabú en la Unión Soviética, donde la sociedad ideal nada tiene que ver con la discusión. Lo que a Bajtín le falta (aunque no podemos reprochárselo), lo que falta en general en la tradición intelectual rusa es una reflexión política moderna que no hablara de la comunidad patriarcal, con su carnaval y sus fiestas, ni de la relación pasional entre el *yo* y el *tú*, sino de la democracia y sus leyes, unas leyes que organizaran la vida pública, que todos conocieran y que fueran iguales para todos. Esta vida se apoya en muchas otras exigencias aparte del diálogo personal pero, a diferencia tanto de la vida colectiva que impone el orden soviético como de la vida carnavalesca de la

sociedad arcaica (en buena medida imaginaria, por lo demás), hace posible el diálogo.

El peso de la historia

Jakobson y Bajtín reflexionan no sobre los acontecimientos políticos, sino sobre el lenguaje y la literatura, pero no por eso podemos pasar por alto el contexto histórico en el que viven estos dos pensadores rusos del siglo XX, que es el régimen comunista. ¿Cómo reaccionan ante las realidades históricas que enmarcan su vida? Jakobson está en Moscú durante la Revolución de Octubre, pero la intensidad de los acontecimientos públicos no parece tener sobre él más efecto que el de impulsarlo a trabajar todavía más en el ámbito que le apasiona. En 1972 describe así sus reacciones del momento: «Entonces nos decíamos: vivimos en una época de grandes cambios, de derrocamientos, de tumultos. Tenemos que darnos prisa para terminar nuestros estudios, nuestra investigación, mientras todavía sea posible, para estar intelectualmente armados».[21] Es lo único que dirá Jakobson en sus últimos años sobre la Revolución de Octubre. Pero si nos trasladamos al momento de los acontecimientos, observamos que hacia 1918 empieza a participar del fervor que lo rodea. Su posición es cercana a la de los artistas de vanguardia, que creían en la unidad de la revolución en todos los ámbitos (y de ello da muestras precisamente el texto sobre el futurismo).

En 1920 Jakobson se traslada de Rusia a Checoslovaquia en calidad de intérprete de la misión de la Cruz Roja soviética en Praga, que se ocupa de repatriar a los prisioneros de guerra rusos. Más tarde, hasta finales de los años veinte, lleva a cabo otras misiones para la embajada soviética. Los checos suelen considerarlo un promotor del

espíritu comunista. La policía supone que es un agente de la Checa que se encarga de vigilar a los numerosos emigrados rusos del país y de transmitir mensajes oficiosos entre los gobiernos soviético y checo.[22] Probablemente está escindido entre su fidelidad a las ideas revolucionarias y su simpatía por su nuevo país, pero en sus escritos publicados posteriormente nunca contará cómo y por qué decidió quedarse en Checoslovaquia, y por lo tanto romper con su patria, que se había convertido en la Unión Soviética. Mantiene la misma discreción respecto de la siguiente crisis política que le toca vivir, a finales de los años treinta. En las diversas entrevistas que concedió durante los últimos diez años de su vida, Jakobson cuenta que tuvo que abandonar su puesto en Brno, quemar sus archivos, con los que llenó dieciséis cubos grandes, esconderse durante un mes en Praga, marcharse en abril de 1939 a Copenhague, instalarse de septiembre de 1939 a mayo de 1940 en Oslo y quedarse en Suecia en 1940, hasta mayo de 1941, cuando subió en un barco que lo llevaría a Estados Unidos. Se trata, como vemos, de un período bastante agitado, pero del que Jakobson retrospectivamente se limita a decir: «La sucesión de ambientes científicos, de intereses y de consignas de distintos lugares me permitieron formular de forma diferente mis preguntas y ampliar su esfera».[23] En definitiva, lo único que cuenta es el impacto de esta tormenta política en la evolución de sus concepciones científicas.

En ningún momento, al menos que yo sepa, Jakobson explica la verdadera razón por la que lo persiguieron, a saber, que era judío. Nace en el seno de una familia judía laica y cosmopolita, por lo que no parece que la especificidad judía haya tenido demasiada importancia para

él (por lo demás, en 1936 se bautiza en la religión ortodoxa, apadrinado por un amigo «euroasiático»). Siempre sugiere que sus orígenes son rusos, no judíos. No obstante, en los años treinta, el ascenso del nazismo hizo que los judíos ya no pudieran pasar por alto sus orígenes, ni aunque quisieran. Veamos lo que explica esta frase, por lo demás enigmática, que aparece en el libro de diálogos *Lingüística, poética, tiempo* de Jakobson: «Entonces empezaron aquellos años en los que tuve que vagar, sin casa ni hogar, de un país a otro».[24] El hecho de que jamás haga alusión a su identidad judía cuando relata aquellos años tumultuosos no puede explicarse sólo por su entorno familiar. Se trata de un intento deliberado de poner las contingencias de la vida entre paréntesis. Jakobson dirige siempre la mirada decididamente hacia la ciencia y no permite la menor interferencia con «el advenimiento de los acontecimientos» que tienen lugar a su alrededor.

También resulta sorprendente su extrema discreción respecto de la ideología y del régimen comunista en Rusia. En varias ocasiones Jakobson consigue comentar la poesía de su amigo Mayakovski, futurista, pero también poeta del poder soviético, sin tomar demasiado partido en el debate ideológico. Ni glorifica ni denigra el ideal comunista. En los años treinta, la escalada represiva en la URSS enfría su fervor revolucionario, pero jamás criticará públicamente el poder soviético. Las purgas y las deportaciones que en esos años golpearán su antigua patria le suscitan en 1972 esta sorprendente litote: «Había allí [en la Universidad de Moscú] toda una serie de personas muy preparadas. Muchos de ellos desaparecieron después. Eran tiempos muy agitados *(burnoe)*». Merece la pena que nos detengamos un momento

en una de esas personas «preparadas». Se trata del filósofo Gustav Spet, el discípulo ruso de Husserl, al que Jakobson nos ha dicho que tenía en gran estima y del que afirma en esa misma entrevista: «Éramos muy amigos». Pero cuando otro interlocutor le pregunta si Spet no desapareció a consecuencia de las purgas, Jakobson responde: «Sí, pero no estaba en un campo de concentración. Todavía hay obras suyas que no se han publicado».[25] Una vez más admite el destino histórico, pero de inmediato lo deja de lado. Sólo le interesan realmente las obras. Esta reacción es tanto más sorprendente cuanto que Spet sufrió un destino especialmente trágico: lo detuvieron por primera vez en marzo de 1935 y lo condenaron a cinco años de deportación; en octubre de 1937 volvieron a detenerlo, esta vez en el lugar donde estaba deportado, y la NKVD lo fusiló el 16 de noviembre de 1937.

Los amigos formalistas que se quedan en la Unión Soviética también serán perseguidos, aunque ninguno vivirá un destino tan trágico como el de Gustav Spet. Se verán obligados a dejar de escribir sobre literatura y a dedicarse a editar a clásicos (Eichenbaum y Tomashevski) o novela histórica (Shklovski y Tynianov). La represión puramente administrativa provoca el fin del movimiento formalista. Pero cuando Jakobson recuerda esta época, presenta a los formalistas como responsables de su destino, porque, según él, hicieron la guerra de igual a igual a los literatos marxistas. «No me gustaba la idea de discusión entre lo que llamábamos formalismo y lo que llamábamos marxismo. Yo no veía antítesis entre ambos y creía que hacer de ello una polémica era del todo inútil, incluso perjudicial.»[26] De nuevo Jakobson se empeña en pasar por alto el contexto concreto

en el que tiene lugar este conflicto y pretende que se trataba de una mera disputa entre ideas, de una confrontación entre posiciones abstractas, no de la represión totalmente real de unos por parte de los otros.

Durante su juventud, Jakobson siente un gran cariño por las dos hijas de la familia Kagán, una familia judía amiga y similar a la suya. Las dos hermanas no tardarán en hacerse famosas con los nombres de Elsa Triolet y Lilia Brik. Lilia es amante de su compañero Mayakovski y está casada con Ósip Brik, crítico literario formalista y destacado filólogo de la lengua checa. Elsa es amiga suya. Más tarde lo presentará a su marido, Louis Aragon, del que también será amigo toda la vida. Pero recordemos que Elsa Triolet y Louis Aragon representaron, sin duda con talento, la línea estalinista dura entre los intelectuales franceses durante los años posteriores a la guerra. Un ejemplo entre los mil posibles es que no dudan en apoyar la campaña soviética contra Pasternak que se desencadenó tras la publicación de *Doctor Zhivago* y de que le concedieran el premio Nobel. En ningún momento Jakobson expresará reservas sobre estas posiciones políticas, aunque tampoco las aprobará. Se limita a mencionar con cierta frecuencia que la famosa pareja es muy amiga suya. En 1958 no intentará defender a Pasternak, pese a que ha restablecido sus relaciones con él. No traigo a colación estos hechos para reprochárselos, dado que sería anacrónico, y además no conozco todos los elementos que forman el contexto de cada acto. Sin embargo, a partir de estas actitudes existenciales podemos llegar a un modelo de comportamiento, a una «figura sobre el tapete», que contiene su propio mensaje. Para Jakobson las contingencias biográficas no deben alterar la nobleza de la ciencia. El

conocimiento y las ideas se sitúan en un mundo aparte, un mundo que no tiene relación con las motivaciones personales o políticas. Una vez más el acto es una cosa, no un acontecimiento.

En 1917 Bajtín está en la Universidad de San Petersburgo, a diferencia de Jakobson, que se encuentra en la de Moscú. Su primera reacción ante los acontecimientos revolucionarios no es muy diferente de la de su compañero: piensa más en sus estudios que en la tempestad política que está desencadenándose a su alrededor. En una entrevista que concede cincuenta años después, cuando su interlocutor le pregunta: «¿No iba usted a los mítines», responde: «No, no iba, no, no. Me quedaba en casa, leía cuando estaba caldeada, me quedaba en la biblioteca».[27] No le interesaba la política y no le apetecía reflexionar sobre estos problemas. Además, como no sentía la misma pasión por el futuro que Jakobson, no esperaba nada bueno de la revolución en curso. Recuerda que no estaba de acuerdo con la Revolución de Febrero. Creía que la monarquía estaba muerta, pero no se fiaba lo más mínimo de los intelectuales que rodeaban a Kérenski y pensaba que la victoria sería irremediablemente de los elementos más extremistas, representados por los bolcheviques.

Una vez llevada a cabo la revolución, Bajtín, a diferencia de Jakobson, no sirve al nuevo régimen, sino que huye de la hambruna de San Petersburgo trasladándose a Nevel y después a Vitebsk, pequeñas ciudades de provincia donde se gana la vida como puede dando clases y conferencias. En una de sus pocas intervenciones públicas de las que tenemos constancia, en 1918, lo vemos preocupado porque se ha olvidado el pasado y la religión. Pero sobre todo evita

inmiscuirse demasiado en el mundo de los conflictos cotidianos. Su pasatiempo favorito es pasear por los alrededores de Nevel, entre lagos y bosques, con sus amigos Yudina y Pumpianski, con los que charla sobre arte y teología, y a los que explica la filosofía de Kant, de Cohen, de Rickert y de Cassirer, o la suya propia. Acaban bautizando su lago favorito con el nombre de «Lago de la Realidad Moral».[28] Más tarde Bajtín vuelve a la antigua capital, que ahora se llama Leningrado, donde sigue llevando una existencia marginal, sin empleo ni domicilio fijo, alojándose en casa de amigos y ganándose la vida miserablemente gracias a su pensión de invalidez y a clases particulares. Su mujer hace juguetes de paja y los vende.

Así pues, en estos tiempos de furor colectivista y de agitación social, Bajtín intenta llevar una vida retirada, totalmente privada, casi podríamos decir «no comprometida». También podríamos aplicarle las palabras con las que habla de un amigo suyo de la época, el escritor Konstantín Váguinov: «Era un hombre solitario, un hombre profundamente neutral, pero en aquellos tiempos la vida no era neutral. A decir verdad, ya no quedaba el menor rincón neutral».[29] Lo único que el poder soviético aceptó de los Evangelios fue esta frase militante: «Quien no está con nosotros está contra nosotros». Bajtín frecuenta a un grupo de personas religiosas que, al margen de todo marco oficial, discuten sobre temas teológicos, y ésta será la razón por la que lo detengan el 24 de diciembre de 1928.

Durante su primera declaración ante la policía, Bajtín, en una mezcla característica de humildad y sinceridad orgullosa, describe así sus ideas políticas: «Sin partido. Marxista revisionista, leal con el poder soviético. Creyente».

No niega los hechos que le reprochan. En el siguiente interrogatorio declara: «Esta actividad mía y de mis amigos era la expresión de determinadas investigaciones intelectuales y de una inquietud intelectual surgidas de la necesidad de elaborar una visión del mundo nueva para nosotros y que pudiera adecuarse a la realidad social».[30] En julio de 1929 será condenado a cinco años en un campo de concentración. Sin embargo, poniendo como argumento su enfermedad (sufre osteomielitis desde niño) y que esos cinco años en el campo de concentración de Solovki, muy al norte del país, habrían equivalido a una condena a muerte, en febrero de 1930 sus amigos Yudina y Kagán consiguen que se le conmute la pena. Bajtín puede cumplir la sentencia no en un campo, sino en relegación. Poco después se marcha con su mujer a Kazajstán.

Sin embargo, a diferencia de Spet y de muchos otros condenados, a Bajtín no volverán a molestarlo. Hay dos razones que pueden explicar este destino relativamente clemente (sin contar la enfermedad, que ya le ha servido, un castigo natural que dispensa del de los hombres). Por una parte Bajtín nada tiene de rebelde, hace todo lo que le piden, todo lo que tiene que hacer, tanto en la vida diaria como en sus escritos. En la cárcel, en lugar de a Kant prefiere leer a Hegel, que desde el punto de vista oficial es un precursor del marxismo, y mantiene relaciones cordiales con su juez de instrucción. Tras haber cumplido su condena en Kazajstán, donde trabaja como contable, consigue un puesto de profesor en el instituto de una pequeña ciudad, Saransk, donde no duda en dar conferencias sobre temas tan poco controvertidos como «Lenin y Stalin: sobre el espíritu de partido en literatura y en arte», pero tampoco se abstiene de

incorporar en su texto sobre Rabelais, a finales de los años treinta, y de nuevo hacia 1950, las referencias de rigor. Como él mismo dirá tiempo después en una carta: «Introduje en el manuscrito muchas vulgaridades insoportables, en consonancia con el espíritu de aquellos tiempos [...]. Por desgracia, había también ejemplos claros de culto a la personalidad».[31] Su libro sobre la novela de formación, en parte desaparecido, concluía con un elogio del realismo socialista.

Por otra parte, Bajtín renuncia sistemáticamente a todo reconocimiento público, incluso huye de él. Esta estrategia, que neutraliza las envidias personales, le resulta muy útil para sobrevivir en la Unión Soviética. Ni siquiera Saransk, oscura capital de la república autónoma de Mordovia, le parece un lugar suficientemente perdido, de modo que en 1937 deja su puesto y se refugia en la casa de campo de un amigo, en Savelovo, donde vive gracias a la ayuda de sus allegados. Durante la guerra enseña alemán en el instituto local. Cuando llega la paz, vuelve a Saransk, donde recupera su puesto de profesor, pero jamás pide que lo asciendan e incluso se niega a que lo hagan. No forma parte de ninguna asociación ni academia. Como explicará después a un admirador, se trata de una elección: «Ya entiende usted que el filósofo debe ser nadie, porque si llega a ser alguien, empieza a adaptar su filosofía al puesto que ocupa».[32] Pero es también una prudente precaución. Bajtín no siente rencor hacia esos compatriotas suyos que han debido fingir que eran buenos estalinistas, pero rompe relaciones con su hermano, que emigró a Inglaterra y se convirtió tardíamente al bolchevismo.

Bajtín nunca ataca directamente al régimen en sus

escritos, ni siquiera en los destinados a permanecer inéditos. No obstante, es probable que conciba su elogio de la cultura popular (y carnavalesca), que se opone a la cultura oficial monolítica, como una protesta contra el dogmatismo que lo rodea. En cualquier caso, así se interpretará en la Unión Soviética su libro sobre Rabelais. Lo que en la actualidad sorprende al lector de Bajtín es que este hombre, cuya vida adulta transcurrió bajo el régimen soviético, no tenga un talante antisoviético más o menos disimulado, sino que se caracterice por la simple ausencia de esta problemática, tanto de los pros como de los contras. Escribe como si la Revolución de Octubre no hubiera existido. El ciudadano Bajtín es totalmente «leal», pero el pensador es un hombre libre. Ésta es la «figura sobre el tapete» de su existencia, encarnación extrema de una de las vías que el Estado comunista ofrece al individuo.

La concepción dialogal del hombre y de la cultura se opone a la sumisión a un poder político que pretende estar en posesión de la verdad, y por lo tanto se opone a todo dogmatismo. Pero no deberíamos caer en lo fácil y pensar que supone la afirmación del subjetivismo y del relativismo radical, de un mundo sin verdad posible, porque sólo existirían los discursos de los diferentes interlocutores, un mundo en el que todas las opiniones tendrían el mismo valor. En realidad Bajtín rechaza tanto el dogmatismo como el relativismo. El objetivo de una comunidad humana no debe ser ni la sumisión silenciosa ni la cacofonía caótica, sino la búsqueda de ese estado infinitamente más difícil, el acuerdo, que en ruso se llama *soglasie*, etimológicamente ‘sin-fonía’. Lo intersubjetivo se reduce tan poco a lo subjetivo como a lo pseudobjetivo.

Vida y obra

Por mucha que sea la fuerza de las circunstancias históricas, cada uno de nosotros elegimos nuestro destino individual. ¿Quiere eso decir, como parecía recomendar el primer texto publicado por Bajtín y como quieren también pensar muchos admiradores de Jakobson, que el itinerario personal y la obra lanzan el mismo mensaje? ¿Es siempre la obra un reflejo de la vida, y la vida necesariamente una realización del programa contenido en la obra? ¿O acaso la obra no suele desempeñar un papel complementario respecto de la vida, el de compensación, el de alivio indispensable? La pregunta es especialmente pertinente en los casos de Bajtín y Jakobson, porque tanto el uno como el otro eran teóricos del lenguaje, es decir, de una actividad que practica todo el mundo. Aun así, la teoría de uno culminó en el estudio del diálogo, y la del otro en el de los monólogos.

En un relato titulado *La vida privada* (1982), Henry James enfrenta a dos hombres de letras. Uno, Clare Vawdrey, es un escritor de gran calidad cuyas obras ponen de manifiesto mundos desconocidos, pero en sociedad es un compañero superficial e insulso, hasta el punto de que nos preguntamos si la persona que escribe y la que vive son la misma. El otro, lord Mellifont, es un interlocutor profundo y apasionado, pero su elocuencia nunca llega a plasmarse en una obra; además es imposible observarlo cuando está solo, como si sólo existiera cuando está con gente. Clare Vawdrey es dos personas, y lord Mellifont ni siquiera es una, pero en ninguno de los dos casos la vida ilustra la obra, como tampoco la obra refleja la vida. ¿Qué sucede con nuestros dos personajes?

En los inicios de su vida pública, tanto Bajtín como

Jakobson viven intensamente la experiencia de los «círculos». El primer círculo del que Bajtín forma parte se reúne en San Petersburgo en 1911-1912, y lo dirige su hermano. Se llama Omphalos, es decir, ombligo, y reúne a un grupo de jóvenes que se propone enunciar cosas absurdas en el tono más serio, apoyándolas en argumentos científicos o filosóficos. Más tarde, como hemos visto, se forma un nuevo círculo alrededor de Bajtín en Nevel, y después en Vitebsk. El mismo ambiente reina en Leningrado, donde, aunque lleva una vida intelectual intensa con sus cómplices Medvédev, Volóshinov, Pumpianski, Váguinov y otros, Bajtín asiste a diversos «salones». Sin embargo, en lo sucesivo nos parece sobre todo un gran solitario.

El diálogo implica, en el mejor de los casos, que el estatus de los interlocutores es similar e intercambiable: yo hablo y tú escuchas, pero después yo escucho mientras tú hablas. Ahora bien, parece que nunca se dan las condiciones para que Bajtín pueda poner en práctica este diálogo, en cualquier caso sin duda no tras romper relaciones con su hermano y separarse de su amigo Kagán (en 1920). Más bien es Bajtín el que habla, y los demás lo escuchan. Su superioridad filosófica es demasiado aplastante para que pueda producirse un verdadero diálogo. Orienta a sus amigos, pero ellos nunca lo orientan a él. Les inspira libros, artículos o simples reflexiones, pero la inspiración que recibe de ellos es mínima. Incluso cuando se dirige a un pequeño grupo de oyentes, habla como si estuviera en un anfiteatro. No le interesa quiénes son sus alumnos, sobre todo cuando da clases ante miles de estudiantes en Saransk o cuando, en conferencias divulgativas, se dirige a los obreros de las fábricas. No se implica en ningún auténtico diálogo.

Los libros que inspiró Bajtín y que publicaron sus amigos Volóshinov y Medvédev tampoco ilustran la idea de diálogo, sino la de la dialéctica (que Bajtín tiene en poca estima), con sus tesis, sus antítesis y sus síntesis. Esos tres libros se apoyan en el mismo modelo retórico: se oponen dos escuelas de pensamiento muy diferentes (pero no se establece el diálogo entre ellas) y se muestran las insuficiencias tanto de una como de la otra. *El freudismo* (1972) sitúa el materialismo de tipo Pavlov frente al «idealismo» freudiano; *El método formal en los estudios literarios* (1928) enfrenta el sociologismo con el formalismo, y *Marxismo y filosofía del lenguaje* (1929) arbitra el conflicto entre subjetivistas (Vossler) y objetivistas (Saussure). En los tres casos el discurso del autor se sitúa por encima del debate (que, por lo demás, es más bien un combate). Los dos protagonistas están equivocados, el autor posee la verdad, y nadie más está a su mismo nivel. Los escritos que Bajtín publicó a su nombre tampoco se caracterizan por un ambiente de diálogo en el sentido estricto del término. Tras haber interpretado los trabajos de sus predecesores como pasos que llevan a su propia posición, expone con gran seguridad su interpretación de la obra de Dostoyevski o de Rabelais.

El hecho de que los puntos de vista de Bajtín no cambien entre 1925 y 1975 es otro indicio de que las opiniones de los demás apenas influyen en su pensamiento. En su propio trabajo le interesan muy poco los efectos que pueden tener sus ideas, y por lo tanto no le preocupa publicarlos. Lo esencial se juega entre sí mismo y la página en blanco que tiene ante él, y por eso la mayoría de sus borradores han quedado inacabados. ¿Para qué desarrollar las ideas si nunca

va a contarlas? Basta con anotarlas. Cuando se entera de que no van a publicar su texto sobre Rabelais, se limita a alzar los hombros. No será él quien vaya a pelearse con los redactores de Moscú, esos pilares de la ortodoxia. Kózhinov consigue que publiquen esta obra casi contra la voluntad del autor, y se encarga también de descifrar y publicar otros manuscritos que Bajtín deja pasivamente de lado una vez escritos.

Bajtín busca tan poco el diálogo en su vida cotidiana como en sus libros. Él y su mujer, Elena, son una pareja muy unida (se casan en 1921 y ella muere en 1971; en todos estos años sólo se separan durante el tiempo que él pasa en la cárcel; cuando uno de ellos está hospitalizado, el otro se instala con él), pero Bajtín puede prescindir de todos los demás. No contesta el teléfono y no le gusta escribir cartas. Según los testigos, en sus relaciones personales siempre se mantiene formal y distante. A partir de 1961 acepta reunirse con sus admiradores de la nueva generación, que le presenta Kózhinov, pero en el momento en que aparecen se siente profundamente alterado, porque está acostumbrado a la vida tranquila y anónima. ¿Es de verdad necesario que vuelva a cambiar y que acepte desempeñar un papel público? No bebe alcohol (aunque bebe té fuerte y fuma mucho) y no le gusta el ambiente de falsa familiaridad y de charla incontrolable propio de los bebedores. No quiere ingresar en la Unión de Escritores porque teme que los demás escritores se dediquen a pasarse por su casa para emborracharse. El gran defensor del diálogo es un hombre que odia el contacto humano.

Observamos el mismo contraste (o el mismo carácter complementario) entre vida y obra respecto del otro gran tema bajtiniano, el carnaval. Aunque en sus libros

encontramos el elogio de lo «bajo» corporal, de la comida, de la bebida y de la sexualidad, cuesta olvidar que Bajtín es un inválido que probablemente nunca ha tenido vida sexual, que apenas come y que jamás bebe alcohol. La risa tampoco frunce sus labios. Es muy poco dialogante, pero sin duda nada carnavalesco.

La elección de esta vida no es consecuencia de una toma de posición doctrinal, sino que parece condicionada por dos factores externos: la enfermedad física (la osteomielitis) y la enfermedad social (el estalinismo). La primera quizá le salvara la vida, pero lo condena a la inmovilidad y a la dependencia; la segunda destruye un tejido social que jamás volverá a reconstruirse. En el momento en que lo detienen, Bajtín tiene buenos amigos. Durante los treinta años siguientes, en los que debe volverse «más silencioso que el agua y más bajo que la hierba», como dice el refrán ruso, no son propicios para la confianza y el intercambio creador. Después es demasiado tarde, porque Bajtín sólo acepta a regañadientes salir de su condición de ermitaño.

También Jakobson empieza su vida pública en círculos, especialmente en uno del que es iniciador en 1915, el Círculo Lingüístico de Moscú. Esta forma de contacto y de trabajo le va tan bien que colabora para crear otro en Praga cuando se desplaza a esta ciudad, en 1920. Incluso cuando los círculos ya no existen, sigue propiciando la colaboración y firma muchos textos con otros autores, como Tynianov, Bogatiriov, Halle, Lévi-Strauss y muchos otros no tan famosos. Su colaboración con Trubetskói da origen a la fonología moderna.

¿Cuáles son las circunstancias propicias para que se produzcan estas colaboraciones? Volvamos a los recuerdos

de Jakobson. Hemos comentado ya que su primer ídolo era Jlébnikov. Acaba de conocerlo, pero sus relaciones con él son todavía formales. Es entonces cuando ambos deciden pasar juntos la Nochevieja en la famosa taberna literaria El Perro Vagabundo, en San Petersburgo. «Allí conocí realmente a Jlébnikov. Bebíamos una copa tras otra y empezó a mostrarse más abierto.» Pero este método no está reservado a los poetas a los que admira. Jakobson no tiene en gran estima a Marinetti, jefe de filas de los futuristas italianos, «pero aun así salíamos a beber juntos». También asiste al nacimiento de Opoyaz, el núcleo del formalismo en San Petersburgo. «Fue en casa de Brik, en una cena a base de blinis y vodka, y charlamos de lo que podíamos hacer para vernos e intensificar la investigación.»[33]

Según recuerda Jakobson, el Círculo Lingüístico de Praga sólo debe su verdadero desarrollo al hecho de que las discusiones salían de las clases de la universidad y continuaban en las tabernas. «Entonces decidimos, y yo insistí especialmente en ello, trasladarnos a la cafetería, a una de las salas traseras. Nos instalábamos y unos se tomaban un vaso de aguardiente o de café, otros cerveza o una jarra de vino [...]. Era muy importante.» Cuando llega a Nueva York, Jakobson da clases en la École Libre des Hautes Études, donde conoce a Lévi-Strauss. «Después de las conferencias, las suyas, a las que yo asistía, o las mías, a las que venía Claude, íbamos a un bar y seguíamos charlando. Teníamos más tiempo que ahora, y también más energía [...]. Incluso podría nombrar los bares de Nueva York en los que charlamos de estos problemas.»[34] Todos los que conocieron a Jakobson podrían continuar esta enumeración, pero eso no quiere decir que fuera un alcohólico.

Sencillamente, la bebida aumentaba la buena convivencia, que tanto le gustaba.

¿Se trataba de dialogar? El propio Jakobson dice al final de una entrevista: «Prefiero el diálogo al monólogo, incluso en la ciencia», y añade: «Siempre defiendo la cooperación. Creo que el trabajo colectivo es la mejor forma de trabajar». Por otra parte, el libro que publicó con el título de *Dialogues*, en colaboración con su mujer, Krystyna Pomorska, se parece a los diálogos platónicos tardíos, en los que el discípulo admirado se limita a decir de vez en cuando: «Dices bien, Sócrates». Me atrevería a decir que la forma de intercambio que caracterizaba a Jakobson era el contagio. Tenía el don especial de hacerte compartir su entusiasmo. Mientras él estaba presente, lo que le interesaba –aunque se tratara de las estructuras métricas de la poesía checa del siglo XIV– te parecía sin duda lo más apasionante del mundo. Apelaba irresistiblemente, más que a la crítica recíproca, a la colaboración, y eso nos halagaba, porque éramos más jóvenes y menos famosos que él. Nos trataba siempre como a iguales, capaces de la misma pasión por conocer, y como a tales nos colocaba a su lado. Así me sentí en 1964, cuando era un estudiante búlgaro recién llegado a París y me acerqué a él por primera vez. Isaiah Berlin, que no era precisamente un cero a la izquierda, decía de Jakobson: «Cuando estábamos con él, nos sentíamos en una curva ascendente, más inteligentes, más sensibles y más interesantes de lo que éramos o de lo que en realidad podíamos ser». La palabra que parece imponerse a todos cuando intentan describir sus contactos personales con Jakobson en el ámbito intelectual es la de generosidad. Como ha observado también Victor Weisskopf, uno de sus

colegas en el MIT: «Su alma destilaba amistad y amor con tal fuerza que cuando estábamos con él vivíamos con mayor intensidad».[35]

Jakobson no se limitaba a provocar el entusiasmo de los demás por lo que le apasionaba, sino que hasta el final de su vida supo descubrir nuevos entusiasmos en sí mismo. Solía recordar la fascinación que habían ejercido sobre él dos personalidades fuera de lo común, Nikolái Trubetskói y Claude Lévi-Strauss, pero su admiración y su generosidad no se limitaban a aquellos a los que consideraba genios ni a los que le habían ofrecido su amistad. El caso de Bajtín, precisamente, es elocuente. Hemos visto que nunca se conocieron, pero el libro de Medvédev, inspirado por Bajtín, es muy crítico con Jakobson, a quien sin embargo se debe básicamente la resurrección espiritual de Bajtín en Rusia. En efecto, desde 1956, durante su primer regreso a Moscú, Jakobson habla a los jóvenes estudiosos rusos que lo rodean de los mejores trabajos de años anteriores, por entonces olvidados, y el libro de Bajtín sobre Dostoyevski es uno de ellos. Entre sus oyentes está precisamente Kózhinov, que más tarde se convertirá en el eficaz artesano de esta resurrección rusa. Más tarde (pero también antes de que Bajtín adquiriera gloria), Jakobson no dejará de referirse a su obra en términos elogiosos, aunque la imagen que da se parece más a sí mismo que a la persona de la que habla. En 1976 escribe: «Según Bajtín, en la estructura del lenguaje todas las ideas sustanciales forman un sistema inquebrantable formado por pares indisolubles y solidarios».[36]

Cuando hoy en día hablamos de Jakobson, nos vemos obligados a ceñirnos al contenido de sus publicaciones, a las

tesis que defendió aquí o allá, pero me pregunto si al hacerlo no estamos perdiéndonos una parte fundamental de su mensaje. Cuando le pedían que describiera el trabajo de sus amigos de juventud, los formalistas, jamás se limitaba a identificar una u otra tesis concreta, sino que decía: no había doctrina ni método, sino gran libertad de espíritu y la capacidad de aceptar lo nuevo. La idea central era «la prohibición del dogma».[37] Por esta misma razón, creo que lo que caracteriza la aportación de Jakobson no es tanto una u otra afirmación cuanto su rechazo radical de la pedantería (por eso a los representantes oficiales de la ciencia académica les costaba tanto reconocerse en esta especie de bohemio entusiasta) y su desprecio por las fronteras convencionales de las disciplinas (le daba igual saber si estaba trabajando en el marco de la lingüística o de la poética, de la antropología o de la psicología). Jakobson era un gran «conectador» entre personas, conceptos y ámbitos.

Al mismo tiempo no debemos olvidar que a Jakobson no sólo le interesaban las personas (en cuyo caso sólo habría sido un animador, no un sabio), sino que también se apasionaba por esa parte del mundo objetivo, el lenguaje, en toda su amplitud, desde los rasgos distintivos de los fonemas (sordo/sonoro) hasta las epopeyas de miles de versos. El lenguaje, foco a través del cual se accede a todo y que es específicamente humano. Jakobson no se limitaba a estudiar, sino que lo hacía con pasión, una pasión que sabía compartir con los que lo rodeaban y que podía marcarlos de por vida.

«Los enamorados fervientes y los sabios austeros.» Estas dos expresiones forman, en «Los gatos» de Baudelaire, una antítesis. Dos grupos humanos, alejados al máximo uno de otro, cuya única pasión común son los gatos. El hecho de

que se trate del primer verso del poema que iba a ser objeto del más famoso análisis «gramatical» de Jakobson, el primero que se publicó en Occidente, siempre me ha sorprendido, ya que podríamos aplicar ambas expresiones al propio Jakobson. Los que sólo conocían su obra seguramente lo veían como un «sabio austero», pero todos los que lo conocimos sabíamos que era también, si no más, un «enamorado ferviente». Ahí está la paradoja, a veces incluso el conflicto subterráneo. Si somos apasionados, ¿por qué nos doblegamos ante las limitaciones de la ciencia? Si somos sabios, ¿cómo sufrimos angustia de amor? ¿Era indispensable esconder la admiración tras tanta erudición, convertir el impulso hacia el mundo en análisis minuciosos y detallados? ¿Era la única manera de superar la antítesis de Baudelaire? En cualquier caso, era la de Jakobson.

Su vida parecía tan llena de presencias humanas que no sentía la necesidad de introducirlas en su teoría, pero el lector de hoy y de mañana podría pasar por alto la parte no codificada de su mensaje. Habría que transmitir a los lectores futuros esta parte fundamental del legado de Jakobson, que sólo aparece marginalmente en sus textos, pero que era central en su vida.

El ciego y el paralítico

La vida de Jakobson –dialogal, interactiva y vuelta hacia los demás– completa felizmente su concepción monologal y cosificadora del lenguaje y de la literatura. La teoría dialogal de Bajtín compensa e ilumina su vida aislada, a partir de determinado momento desprovista de comunicación con los demás. Ahora podemos volver a la anécdota que nos sirvió de punto de partida, la del encuentro que Bajtín y Jakobson no llegaron a tener. Si realmente Bajtín hubiera actuado por

los motivos que le atribuye Kózhinov –su poco aprecio a los formalistas–, lo habría hecho en contra de sus preceptos. El individuo vive en el tiempo, cada uno de sus actos es único e irreversible, no puede ser reducido a cualquier ideología que se profesó en el pasado. Habría sido afirmar el fin del hombre mientras todavía estaba vivo, su reducción a lo que hay en él de reiterable. Sin embargo, hay que subrayar que no es Bajtín el que da esta razón, sino Kózhinov, al que no le gusta recordar lo mucho que debe a Jakobson y algunas de cuyas observaciones permiten pensar que su hostilidad hacia él no es consecuencia de una sola razón. Por lo que respecta a Bajtín, evita reunirse no sólo con Jakobson, sino con todos los extraños, con todas las personas a las que no conoce. Traumatizado y deformado durante toda su vida por la dictadura comunista, le asusta todo encuentro, toda intrusión en su vida de ermitaño, por eso quebranta sus principios –no mentir, no dar muestras de maldad– y al final no consigue cumplir su propia exigencia de unidad responsable entre obra y vida.

Mijaíl Bajtín era un inválido al que le costaba desplazarse. Roman Jakobson, aquejado de estrabismo, tenía problemas de vista. Sin embargo, podemos imaginar que el ciego y el paralítico unen sus fuerzas, que el que ve conduce al ciego, y el que practica el diálogo completa al que teoriza sobre él. Pero para eso es preciso admitir que también el destino vivido tiene sentido.

Historias

Nuestro siglo pasará a la historia como el siglo en el que la violencia masiva alcanzó niveles que hasta ahora casi nunca se habían alcanzado. La persecución y la destrucción de los judíos de Europa es sin la menor duda uno de sus episodios más trágicos. Sin embargo, es también el momento, aunque es cierto que en muchas menos ocasiones, en que vemos surgir el bien, como sucede cuando se ayuda a los perseguidos y se salva a aquellos a los que la muerte amenaza. Estas acciones individuales tienen lugar esporádicamente en todas partes, pero dos países pueden recordar su historia con orgullo, porque aun cuando estuvieron bajo control alemán, la protección colectiva de los judíos estuvo asegurada: Dinamarca y Bulgaria. Hannah Arendt escribió en *Eichmann en Jerusalén* que, en el momento en que el Ejército Rojo se acercaba a las fronteras de Bulgaria, «ni un solo judío había sido deportado, ninguno había muerto por causas que no fueran naturales». Y añadía: «Que yo sepa, nadie ha intentado explicar el comportamiento del pueblo búlgaro, que es único en este ámbito de poblaciones mixtas».[1]

¿Cómo explicarse este milagroso cumplimiento del bien? ¿Se debe a las excepcionales cualidades morales y políticas

de este pueblo? Sin embargo, soy testigo de que los búlgaros no tienen demasiada buena opinión de sí mismos. Aman su tierra y sus recuerdos, por supuesto, pero cuando se trata de hacer juicios de valor, suelen afirmar que los demás pueblos, cercanos o lejanos, son superiores a ellos. Al margen de contados momentos de exaltación patriótica, no suelen considerarse héroes, y por eso descubren esta página heroica de su pasado con cierta sorpresa.

¿Qué sucedió exactamente en Bulgaria durante esos años de guerra? ¿Es cierto que se salvaron todos los judíos búlgaros? ¿Quiénes fueron los principales protagonistas de esta salvación? ¿Cuáles fueron sus motivos? ¿Cómo lo lograron? Recordemos antes algunas páginas de la historia.

La película de los acontecimientos

La historia de la persecución y de la protección de los judíos de Bulgaria es bastante conocida desde 1972, cuando Frederick Chary publicó *The Bulgarian Jews and the Final Solution*.[2] Otros estudios posteriores aportaron precisiones más detalladas. Me limitaré aquí a recordar los principales acontecimientos.

Ante todo debemos tener en cuenta tres elementos del contexto histórico y demográfico. El primero es que Bulgaria, después de la segunda guerra balcánica (1913), y todavía más de la Primera Guerra Mundial (1914-1918), pierde varias provincias en las que parte de la población es búlgara: Dobrudja queda en poder de Rumanía; Tracia, de Grecia, y Macedonia, de Serbia, la futura Yugoslavia. La opinión pública mantiene viva la esperanza de que esas provincias vuelvan a estar bajo control búlgaro.

El segundo elemento tiene que ver con la situación política interna. El golpe de Estado paramilitar del 19 de

mayo de 1934 ha debilitado, incluso anulado, el papel tanto de los partidos políticos tradicionales como del Parlamento. El fuerte poder ejecutivo se concentra en manos del gobierno, que ha nombrado y controla el rey Boris III (1894-1943). No obstante, hay oposición parlamentaria, aunque poco numerosa. Tras las elecciones de diciembre de 1939 ésta está formada por diecinueve diputados (de ciento sesenta), dos de ellos de extrema derecha, nueve comunistas o similares y ocho representantes de los antiguos partidos democráticos. Podemos calificar el régimen de autoritario, pero no de fascista.

En tercer y último lugar, según un censo de 1934, hay 48.400 judíos búlgaros, lo que representa el 0,8 % de la población. El 97 % de ellos vive en ciudades, más de la mitad en Sofía, y en su gran mayoría son obreros o artesanos. En Bulgaria hay tradiciones antisemitas, pero no son fuertes.

Desde el principio de la Segunda Guerra Mundial, Bulgaria establece su orientación estratégica general: no se implicará en el conflicto y permanecerá neutral (ningún soldado búlgaro irá al frente), pero se situará junto a su aliado tradicional, Alemania. Esta actitud le resulta rentable en 1940, ya que, gracias al pacto germano-soviético, la URSS se apropia de las provincias del norte de Rumanía, y Bulgaria recibe el 7 de septiembre de 1940 Dobrudja del Sur (que conservará después de la guerra).

Es en estos momentos cuando podemos situar el inicio de la política antijudía, la introducción de una ley para la defensa de la nación. La ley pretende reprimir toda acción contra el Estado, pero contiene toda una serie de artículos dedicados en concreto a los judíos. En Europa es el momento de las leyes raciales. Tras las de Núremberg, de 1935, pero

también, como dice un día el rey Boris a su consejero, tras las de Rumanía, Hungría «e incluso Francia»,[3] ha llegado la hora de introducir algunas restricciones y reglas. La ley precisa quién debe ser considerado judío, y acto seguido impone restricciones al derecho de esta población de elegir el lugar donde vive, de poseer bienes inmobiliarios y de ejercer determinadas profesiones. La persona que prepara el texto de la ley es Aleksandar Belev, jurista del Ministerio del Interior y miembro de los Combatientes (Ratnik), organización pro fascista y antisemita.

En octubre de 1940 el ministro del Interior, Petar Gabrovski, anuncia la ley, lo que provoca violentas reacciones. Organizaciones profesionales, personalidades políticas y autoridades religiosas tanto cristianas (ortodoxas) como judías envían protestas al Parlamento. Sin embargo, otras organizaciones expresan su satisfacción, sobre todo las del mundo de los negocios y las de grupúsculos fascistoides.[4] La ley se debatirá en el Parlamento en noviembre-diciembre de 1940 y entrará en vigor en enero de 1941.

En marzo de 1941 Bulgaria se une al Eje, la alianza militar de Alemania, Italia y Japón. Esta adhesión permite a Hitler ocupar más fácilmente Yugoslavia y Grecia. En diciembre de este mismo año, cuando, tras Pearl Harbor, Alemania declara la guerra a Estados Unidos, Bulgaria hace lo mismo tanto con Estados Unidos como con Gran Bretaña. En esos momentos la decisión es meramente simbólica. Bulgaria asume entonces el control de las regiones de Tracia y de Macedonia, desde abril de 1941 a nivel militar, y después administrativo. Para la propaganda oficial se trata sólo de la restitución de los ancestrales territorios búlgaros, pero para ser exactos no quedan anexados a Bulgaria, sino

que sólo están bajo su tutela. La decisión sobre su suerte definitiva queda postergada hasta el final de la guerra. Sin embargo, la presencia del ejército búlgaro en estos territorios ocupados ayuda indirectamente al ejército alemán. Aquí volverá a diferenciarse a los judíos. Un decreto del gobierno, con fecha 5 de junio de 1942, reglamenta la ciudadanía en los «territorios liberados en 1941»: todos los antiguos yugoslavos y griegos pasan a ser búlgaros, salvo si solicitan expresamente que no sea así. Pero el artículo 4 especifica: «Esta disposición no se aplica a las personas de origen judío; las mujeres de origen judío mantienen la ciudadanía de su marido».[5] Esta exclusión será fatal para los judíos de Tracia y de Macedonia.

En 1941 y 1942 se produce una progresión constante, aunque lenta, de las medidas antijudías, y de forma paralela van degradándose las condiciones de vida de los judíos. La comunidad intenta organizar varias marchas a Palestina, pero las consecuencias son catastróficas: el 12 de diciembre de 1940 un primer barco, llamado *Salvador*, se hunde en el mar de Mármara con ciento ochenta personas a bordo; un segundo, el *Strouma*, que había zarpado de Rumanía, se hunde con sus cuatrocientos ocupantes. Los barcos son viejos y están en malas condiciones. Las diversas negociaciones para autorizar la marcha legal de cierta cantidad de judíos a Palestina fracasan. Por lo demás, no puede decirse que las autoridades británicas, que ejercen su tutela sobre Palestina, tuvieran prisa por acoger a muchos refugiados. Unos meses después, comentando la solicitud de los judíos búlgaros, Anthony Eden, secretario del Foreign Office, contesta que «es preciso actuar con prudencia». En efecto, como explica a Roosevelt, «si damos este paso, los

judíos de todo el mundo nos pedirán que hagamos lo mismo en Polonia y en Alemania. Hitler perfectamente podría tomarnos la palabra».[6] Entretanto el gobierno búlgaro impone a los judíos el toque de queda, restringe sus libertades, en ocasiones los expulsa de su vivienda y los incluye por la fuerza en brigadas de trabajo. Los obliga también a llevar la estrella amarilla. Sin embargo, la administración se toma muchas libertades a la hora de aplicar estas órdenes, tanto el rey como sus ministros mantienen relaciones cordiales con personalidades judías, y los consulados búlgaros en el extranjero siguen concediendo visados a los judíos que los solicitan. El departamento del Ministerio de Asuntos Exteriores de Berlín que se encarga de los temas judíos empieza a perder la paciencia.

El curso de los acontecimientos se precipita en otoño de 1942. A finales de agosto un nuevo decreto anuncia una serie de medidas complementarias para reglamentar la vida pública de los judíos y crea un comisariado para los asuntos judíos que dependerá del Ministerio del Interior y que dirigirá el propio Belev. El embajador alemán en Sofía, Adolf Beckerle, y su agregado en asuntos policiales, Karl Hoffmann, reciben todo tipo de garantías, por parte del primer ministro, Bogdan Filov, y del ministro del Interior, Gabrovski, de que cuando llegue el momento, podrá llevarse a cabo la deportación. Sin embargo, los dirigentes búlgaros afirman que de momento los judíos están empleados en diversas tareas en Bulgaria, sobre todo en el mantenimiento de las carreteras.

Con la llegada a Sofía, el 21 de enero de 1943, de Theodor Dannecker, *Hauptsturmführer* de la SS y enviado de Eichmann, la deportación de los judíos búlgaros debe entrar

en la fase decisiva. En un principio Dannecker fija la cantidad de personas que deben ser deportadas –veinte mil– y presenta la solicitud a su interlocutor, Belev. Juntos deciden la repartición. Creen que podrán deportar a catorce mil de los territorios ocupados (ocho mil de Macedonia y seis mil de Tracia), y los seis mil restantes deberán salir de la «antigua Bulgaria» (la de antes de 1940). Dannecker sugiere que los seleccionen de entre los «judíos indeseables». A primeros de febrero Belev envía instrucciones a los delegados de su comisariado en los territorios para que estén preparados. Es preciso evitar las sospechas y no revelar el verdadero destino de los convoyes. Se detendrá primero a los hombres, y después se pedirá a sus familias que se reúnan con ellos. «Explicaremos a las mujeres que las llevamos con sus maridos para instalarlos dentro de las antiguas fronteras del país.»[7] El 12 de febrero el consejo de ministros, al parecer tras largos debates, aprueba las propuestas de Belev y la cantidad de detenidos. El 16 de febrero Dannecker informa con satisfacción al Departamento de Seguridad del Reich que la deportación está en marcha y que empezará a principios de marzo.

El 22 de febrero Dannecker y Belev firman un acuerdo sobre la futura deportación. La cantidad queda confirmada, veinte mil judíos, sin distinciones por edad o sexo, y también su distribución por estaciones y trenes. El acuerdo determina también la repartición de los gastos (los ferrocarriles búlgaros pagan hasta la frontera, pero no más allá) y precisa que el gobierno búlgaro renuncia a toda responsabilidad ante sus antiguos súbditos: «En el caso de que determinados judíos deportados no hayan sido todavía privados de la ciudadanía, deben serlo en el momento en que

salgan del territorio búlgaro». Ese mismo día el comisariado envía una circular a sus delegados regionales para pedirles que en el plazo de veinticuatro horas elaboren listas de judíos «ricos, conocidos y socialmente distinguidos»,[8] así como de los menores de la comunidad y de los opositores. El 2 de marzo de 1943 el consejo de ministros decide legalizar las instrucciones previas, y la maquinaria puede ponerse en marcha.

El destino de los judíos que vivían en los territorios ocupados seguirá el plan establecido. Desde el 4 de marzo los judíos de Tracia son detenidos y trasladados a la «antigua Bulgaria». El 11 de marzo concluye también la reclusión de los judíos de Macedonia y de Pirot, una ciudad de la frontera serbia. El 3 de marzo el embajador Beckerle anota en su diario: «Dannecker me ha informado de que desde ayer han empezado a reunir a los judíos de Tracia en centros de reagrupamiento, y en Macedonia los han instalado ya en el gueto. Sólo pueden salir las niñas menores de catorce años para hacer la compra».[9] El 18 y 19 de marzo los trenes llevan a los judíos de Tracia a Lom, un puerto del Danubio, donde los meten en pontones con rumbo a Viena, desde donde son trasladados en tren a Katowice y a Auschwitz. A los judíos de Macedonia los enviarán directamente en tren el 22, 25 y 29 de marzo (los dos primeros a Auschwitz, y el tercero a Treblinka). En total son deportadas 11.363 personas, de las que sólo doce regresarán vivas.

Los confinamientos y la deportación de los judíos no pasan inadvertidos en la «antigua Bulgaria», donde estos judíos se quedan varios días. Las reacciones de los testigos son básicamente la compasión y la indignación. Disponemos

de muchos testimonios de ello, como el relato del diputado Dimitar Ikonomov a su colega Peshev, que será el punto de partida para que este último decida actuar, las declaraciones del metropolita (equivalente ortodoxo al arzobispo) de Sofía, Stefan, y la solicitud que el diputado de la oposición Petko Staynov dirige al primer ministro.[10] En concreto Stefan no duda en alertar al rey Boris mediante telegrama y le suplica que salve la vida a esos judíos de Tracia que ha trasladado a Bulgaria pero, como él mismo dice en esos momentos, sus esfuerzos chocan contra un muro.

No sucederá lo mismo con los judíos que viven en la «antigua Bulgaria», aunque desde el 3 de marzo serán también detenidos en diferentes ciudades de provincia en función de las listas elaboradas por el comisariado. Sin embargo, contarán con la solidaridad y las relaciones de sus amigos búlgaros. Encontramos el ejemplo más claro en la pequeña ciudad de Kyustendil, cerca de Sofía. Las detenciones, que apuntan a una población judía local de unas mil personas, empezaron el 7 de marzo. El 8 una delegación de cuarenta y cuatro personas, en su mayoría judías, decide ir a Sofía para defender la causa de sus conciudadanos. Al final los que van son cuatro: un abogado, un profesor jubilado, un comerciante (Asen Suychmezov) y el diputado local Petar Mihalev, ninguno de ellos judío. Llegan por la noche a Sofía, y al día siguiente se reúnen con los tres hermanos Baruch: Yako, Fidel y Yosef, abogados y hombres públicos que en esos momentos están intentando facilitar la marcha de los judíos a Palestina. Esta reunión refuerza todavía más la determinación de los delegados, que se apresuran a ir a ver a otro diputado de Kyustendil, Dimitar Peshev, que es además vicepresidente del congreso.

Como vemos en sus memorias, Peshev estaba ya al corriente de lo que pasaba, e invita a sus visitantes al Parlamento esa misma tarde. Pide hablar con el primer ministro, Filov, lo cual es imposible pero, encabezando una delegación de la que forman parte otros siete diputados, será recibido por el ministro del Interior, Gabrovski. Al principio éste niega las detenciones, pero ante la insistencia de sus visitantes levanta el teléfono y ordena que se interrumpan y que liberen a los judíos detenidos.[11]

La misma escena se repite en otras ciudades de provincia (aunque los ciudadanos no son tan eficaces como los habitantes de Kyustendil). Encontramos un relato en el testimonio de Kiril, metropolita de Plovdiv y futuro patriarca de Bulgaria: también él envía un telegrama al rey, interviene ante las autoridades administrativas e invita a los judíos a refugiarse en su casa.[12] Dicen también que se compromete a tumbarse en las vías ante el primer tren que lleve a judíos deportados de su distrito. En Sofía muchas personalidades intervienen ante familiares y amigos que forman parte de los círculos gubernamentales.

Peshev, que ha desempeñado ya un papel decisivo en el giro que ha dado la situación, decide seguir avanzando. Escribe rápidamente una declaración, que firman otros cuarenta y dos diputados de la mayoría, y la presenta al presidente del congreso.[13] La declaración condena, en tono comedido, la política antijudía del gobierno y solicita que se modifique. Filov es informado y se enfurece por que hayan puesto en cuestión su autoridad. Para humillar a Peshev personalmente, durante una reunión de su grupo parlamentario pide a todos los que han firmado la declaración que se retracten, pero para su decepción treinta

diputados mantienen su apoyo. Filov logra también que se vote una condena contra Peshev y ordena que lo destituyan como vicepresidente. En ningún momento Peshev tiene ocasión de defenderse en público. No obstante, la idea de deportar a los judíos de Bulgaria queda momentáneamente en suspenso.

Así termina el episodio culminante de la deportación: éxito rotundo del proyecto en Tracia y Macedonia, y fracaso total en Bulgaria. Pero los funcionarios de la embajada de Alemania no parecen demasiado decepcionados. El 5 de abril de 1943 escriben: «Teniendo en cuenta todas las circunstancias, el resultado actual de la deportación, 11.343 judíos, debe considerarse satisfactorio. Hemos alcanzado el 56 % de la cantidad acordada de veinte mil».[14]

Eso no quiere decir que Dannecker y Belev renuncien a la idea de deportar a todos los judíos búlgaros, y los departamentos de Eichmann no dejan de recordarles este imperativo. Los dos cómplices intervienen ante Filov y Gabrovski, que insisten en sus buenas intenciones. Por otra parte, las organizaciones judías, las autoridades religiosas y diversas personalidades políticas intentan convencer a los poderosos, y ante todo al rey, de que abandone la idea de la deportación. Aprovechando varias acciones de resistencia en las que participan militantes judíos, a principios de mayo de 1943 Belev prepara un nuevo plan que ofrece una alternativa: «*a*) deportación de todos los judíos de Bulgaria a Alemania oriental por razones de seguridad interna del Estado; *b*) evacuación de los veinticinco mil judíos de Sofía a provincias en el caso de que el plan anterior no pudiera llevarse a cabo». Gabrovski acepta el plan y lo somete al rey durante una audiencia, el 20 de mayo de 1943. «Sin embargo,

el rey decidió que había que empezar enseguida a evacuar a los judíos a provincias, y por eso se descartó el plan *a*», escribe Hoffmann en su informe del 7 de junio.[15] El 21 de mayo el consejo de ministros toma una decisión en este sentido. Tras Stalingrado y las victorias de los aliados en el norte de África, tanto la situación internacional como el estado de ánimo en el país están cambiando, y en lo sucesivo el rey se opone categóricamente a la deportación propiamente dicha.

La población judía de Sofía, llena de inquietud, se entera de las medidas de evacuación y de confinamiento que la amenazan. Las protestas se multiplican, sobre todo las de la Iglesia ortodoxa y las de algunas personalidades conocidas. El metropolita Stefan, muy activo durante este período, envía al rey un telegrama que dice lo siguiente: «No persigas para no ser perseguido. Se te juzgará con el juicio con el que tú juzgues. Se te medirá con la medida con la que tú midas. Tienes que saber, Boris, que Dios vela por tus actos desde el cielo».[16] Acoge también en su casa al gran rabino. El tradicional desfile del 24 de mayo (en Bulgaria, día de san Cirilo y san Metodio, fiesta nacional de la cultura y la educación) se convierte en una manifestación contra la política judía del gobierno, en la que son detenidas unas cuatrocientas personas. Aun así, durante todo el mes de junio prosigue la evacuación de los judíos de Sofía a provincias. Casi veinte mil judíos se marchan de la capital, pero sigue sin producirse ninguna deportación a los campos de Polonia.

¿Se trata sólo de un aplazamiento? Eso es lo que esperan Dannecker y Belev, pero parece que son los únicos. En su informe del 7 de junio, el embajador Beckerle adopta ya una

postura diferente. Ante todo recomienda desconfiar de Belev, al que presenta como un opositor a la política del gobierno. Además hace suya la postura del poder en Bulgaria, que a grandes rasgos viene a decir: por supuesto que en teoría estaríamos de acuerdo en resolver la «cuestión judía», pero en la práctica y de momento necesitamos a nuestros judíos (construyen carreteras), y además deportarlos tendría un coste político demasiado alto tanto en el país como a nivel internacional. Los aliados han desembarcado en Sicilia, y Bulgaria desea más que nunca ser neutral (la propaganda antibolchevique está prohibida en el país, en especial la relativa a Stalin). En otro informe, del 18 de agosto de 1943, Beckerle concluye lúcidamente: «Por las conversaciones que he mantenido con los ministros en cuestión y por la entrevista que tuve ayer con el primer ministro, sé que en estos momentos exigir la deportación no tendría el más mínimo sentido». No renuncia a la esperanza, pero ahora pone una importante condición: «En cuanto los éxitos [militares] alemanes pasen a primer plano y retroceda la ofensiva política hostil que en estos momentos nos invade, habrá llegado el momento oportuno para que intervengamos».[17] Sólo el triunfo militar alemán habría permitido reanudar las deportaciones.

El 28 de agosto, unos días después de su última visita a Hitler, el rey Boris muere repentinamente. Como el heredero del trono, Simeón, es menor de edad, se nombra a tres regentes, entre ellos Filov, y se forma un nuevo gobierno. A principios de octubre Belev es sustituido por otro comisario que ya no destaca por su antisemitismo. Este mismo mes se autoriza a los judíos de Sofía que vuelvan a su casa. Las diferentes medidas antijudías serán abolidas

progresivamente durante el año siguiente, y la ley para la defensa de la nación quedará derogada poco antes de que el ejército soviético ocupe Bulgaria. El 9 de septiembre de 1944 se desmorona el antiguo régimen.

Memorias enfrentadas

La salvación, aunque parcial (porque los judíos de Tracia y de Macedonia fueron deportados), de los judíos búlgaros es sin la menor duda un acto meritorio, pero ¿a quién le corresponde ese mérito?

El poder comunista que va instalándose en Bulgaria a partir del 9 de septiembre ofrece dos respuestas a esta pregunta, algo así como la famosa historia del caldero agujereado: en primer lugar no sucedió nada importante, y en segundo todo el mérito de la acción recae en el partido comunista.

No sucedió nada importante: es la conclusión a la que podía llegarse durante el período del tribunal popular, jurisdicción de carácter excepcional encargada de la depuración en 1944. Como se decidió juzgar a todos los diputados de la mayoría por haber apoyado la política del anterior gobierno, este tribunal prefirió no tener demasiado en cuenta su actuación en el episodio de la deportación de los judíos. De los cuarenta y tres diputados que firmaron la solicitud de Peshev, veinte serán condenados a muerte, seis a cadena perpetua, ocho (entre ellos el propio Peshev) a quince años de cárcel, cuatro a cinco años, y uno a un año. Tres quedarán absueltos y uno morirá antes del juicio.[18] Serán ejecutados Ikonomov, que fue de los primeros en dar la señal de alarma, y Petrov, que se opuso en el Parlamento a la ley para la defensa de la nación. Mihalev, que acompañó a Peshev en todas sus tentativas, es condenado a cadena

perpetua. Es cierto que posteriormente se reducirán las penas de cárcel. El metropolita Stefan será destituido en 1948.

La justicia, que está en manos de los comunistas, no es la única que desprecia la acción de Peshev y de sus colegas. Personalidades de la oposición liberal, como el diputado Petko Staynov y el periodista Dimo Kazasov, que también se opusieron con gran valor a la deportación, acceden ahora al poder. Staynov se convierte en ministro de Asuntos Exteriores, y Kazasov de Información. Su primera preocupación en esos momentos no es admitir los méritos de sus adversarios políticos. Staynov testifica en el juicio de Peshev, pero no lo defiende.

Tampoco todos los miembros de la comunidad judía expresan su reconocimiento a estos personajes ahora desacreditados. Cuando hay que buscar un abogado para Peshev, su familia se dirige a una personalidad famosa, el abogado comunista y judío Nisim Mevorah, que se niega a defender a Peshev «por razones políticas». El abogado de oficio nombrado por el tribunal, David Ligi, presenta un certificado médico para justificar su ausencia el día de la primera audiencia. Las víctimas de la antigua persecución, una vez fuera de peligro, no necesariamente luchan contra la nueva persecución. Pero no todos hacen la misma elección. Otro abogado de origen judío, Yosif Yasharov, acepta defender a Peshev y le salva la vida recurriendo a circunstancias atenuantes (como vicepresidente del congreso, Peshev es especialmente atacado por la acusación): no porque ayudó a salvar a los judíos, sino porque varios años antes, cuando era ministro de Justicia de un gobierno anterior, se opuso a que ejecutaran a un

condenado, Damyan Velchev, un opositor que se convirtió en ministro de Defensa después del 9 de septiembre. Por culpa de este gesto Peshev no había conservado su puesto en la siguiente remodelación ministerial. Así pues, Yasharov lo salva, pero paga caro su compromiso: en 1948 será definitivamente excluido de la abogacía de Sofía por sus «sentimientos reaccionarios».[19]

En los años siguientes al tribunal popular no siempre se reconocerá el lugar que ocupó el genocidio de los judíos. Un manual escolar de 1954 dedica al tema una sola frase: «A imitación de los hitlerianos, el gobierno logró que el Congreso aprobara una ley para la defensa de la nación, dirigida contra los judíos de Bulgaria». No se menciona ni la deportación ni la no deportación. Según la enciclopedia oficial, en los campos de concentración sólo hay prisioneros políticos. En Auschwitz se mata a «prisioneros de todas las nacionalidades».[20]

Ésta es la primera visión comunista de la persecución de los judíos durante la guerra. No obstante, hay otra muy diferente, según la cual esta persecución constituye sin duda uno de los grandes crímenes del poder anterior, y la razón principal de que fracasara es la acción del partido comunista. Esta nueva versión será formulada y propagada sobre todo por algunos judíos comunistas, que serán los primeros en reunir y publicar documentación respecto de estos acontecimientos. Tras la marcha masiva de judíos búlgaros a Israel, en 1948 y 1949, todas las publicaciones vinculadas a la comunidad judía quedarán en manos de abnegados comunistas. Los *Godishnik* (Anales) de la Organización Social Cultural y Educativa de Judíos de Bulgaria, que aparecen a partir de 1966 y cuyo objetivo es publicar

documentos de esta época, defienden esta línea sin la menor ambigüedad.

El partido comunista pone entonces el acento no en los acontecimientos de marzo de 1943, durante los cuales su papel es nulo, sino en los de mayo de este mismo año, sobre todo la manifestación del 24 de mayo, durante la cual se expresa el rechazo a las medidas de evacuación y de confinamiento. Al parecer la manifestación fue organizada y llevada a cabo por representantes del partido obrero (es decir, comunista). Observamos que a partir de 1954, cuando el poder en Bulgaria pasa a manos de Todor Zhivkov (no lo abandonará hasta 1989, y porque no le queda más remedio), se dice que es precisamente Zhivkov el que encabezaba esta gloriosa actuación. Los elogios a su persona son cada vez más ditirámbicos. A finales de los años setenta se presiona a la organización para que proponga a Zhivkov para el premio Nobel de la Paz por su papel en la salvación de los judíos búlgaros, pero al final la propuesta no prospera.[21]

¿En qué medida son legítimas estas reivindicaciones?

Ante todo hay que decir que es cierto que durante la guerra los comunistas se oponen a todo tipo de persecución de los judíos. También lo es que intentan instrumentalizar esta causa y ponerla al servicio de sus objetivos políticos generales, que son derrocar el poder y aparecer como los combatientes más activos contra el «fascismo». Pero es legítimo. De ello dan testimonio tanto los discursos de sus diputados en el Congreso, en los tiempos en los que todavía pueden expresarse (tras la invasión de la Unión Soviética se suspenderá y se recluirá a esos diputados), como las octavillas y los periódicos clandestinos que difunde el partido, o las emisiones de radio desde el territorio

soviético.[22] Pero queda por saber si estas intervenciones desempeñaron un papel tan importante como pretendían los historiadores comunistas.

A decir verdad, nada parece afirmarlo. En el momento en que se discute la ley por la defensa de la nación, la protesta de los diputados comunistas se percibe como propaganda, y de hecho también lo es. De todas formas, las protestas de unos y de otros no tienen efecto en la ley, que una mayoría dócil aprueba en enero de 1941. En el momento de la deportación, marzo de 1943, los comunistas no disponen de medio alguno para impedir las acciones en curso. La influencia del partido, que entonces está prohibido y es reprimido, es débil. Si se hubiera pensado que los judíos eran simpatizantes del comunismo, los habrían perseguido todavía más. Por último, el desfile del 24 de mayo de 1943 lo organizaron ante todo los dirigentes de la comunidad judía, en especial el rabino Daniel Tzion. En cuanto a Zhivkov, parece que ni siquiera participó. Como dice sobriamente la recopilación *Oceljavaneto*, publicada en Sofía en 1995, pero siempre apologética con los comunistas, «la versión de T. Zhivkov de que el comité central le había encargado organizar y dirigir la manifestación no está confirmada por estudios científicos».[23]

Si no son los comunistas los que salvaron a los judíos búlgaros, ¿quién lo hizo? Desde principios de los años cincuenta se abre paso una segunda tesis, que se opone radicalmente a la primera, según la cual el verdadero salvador de los judíos habría sido el rey Boris III. Se formula, por supuesto, en publicaciones búlgaras de la emigración, en especial, en 1952, por Benjamin Arditi, un judío búlgaro que emigró a Israel. Después se ha retomado muchas veces en

publicaciones fuera del país, pero también en Bulgaria a partir de 1990. Cuenta con la evidente ventaja de privar a los comunistas de todo mérito y de atribuir el noble papel a su enemigo histórico, el rey. Además, llegar a la conclusión de que al final de la historia el rey resulta haber sido bueno y sabio tiene algo de tranquilizador, como si fuera un cuento de hadas.

Si atendemos a los documentos históricos, de entrada nos damos cuenta de que es imposible creer las palabras del rey (que no escribe) a pies juntillas. Para el rey, la función de las palabras no es ante todo expresar sus pensamientos íntimos o describir el mundo con exactitud, sino actuar sobre sus interlocutores en la dirección deseada. El rey dirige a cada uno de ellos un discurso diferente en función del objetivo que se propone alcanzar. A los judíos que le solicitan que los proteja les promete que no va a sucederles nada, y a los alemanes que le reclaman que deporte a los judíos les responde que eso mismo quiere él. Nunca da la misma respuesta a sus diversos confidentes, ministros o consejeros. El único medio de valorar la actitud del rey frente a los judíos consiste en tener en cuenta sus actos, no sus palabras.

El rey se responsabiliza de que no se deporte a los judíos búlgaros desde el 10 de marzo hasta su muerte, el 28 de agosto de 1943. La acción de Peshev y de los diputados que lo apoyan no habría bastado para impedir la deportación si el rey, que detentaba el poder supremo, hubiera querido que siguiera adelante. Los documentos de la época lo confirman. El informe de Hoffmann del 5 de abril de 1943 dice: «Hay que admitir además que el ministro del Interior ha recibido de las más altas instancias *[von höchster Stelle]* la consigna

de detener el programado traslado de los judíos desde la antigua Bulgaria».[24] La formulación es reveladora, porque los funcionarios alemanes presentan esta afirmación como una deducción, no como un hecho, y evitan nombrar al rey. Sin embargo, en la Bulgaria de 1943 «la más alta instancia» sólo puede aludir a una única persona. El 9 de marzo Gabrovski ha aceptado suspender sus órdenes, con la convicción de que podrá retomarlas posteriormente. Lo que debió de impedirlo es la intervención del rey, de la que no hay el menor rastro. Durante el siguiente intento de deportación, en mayo de 1943, el rey vuelve a intervenir. Como hemos visto, el día 20 recibe a su ministro del Interior, y contra la opinión de éste descarta la deportación y opta por la evacuación. Se anda con rodeos y toma medidas dilatorias frente a las presiones alemanas. Sí, le gustaría que los alemanes arreglaran también la «cuestión judía» en Bulgaria, pero de momento necesita a «sus» judíos para el mantenimiento de las carreteras… No es casualidad que Goebbels lo describa en su diario como «más astuto que un zorro».

Al mismo tiempo el rey es responsable de la deportación rumbo a la muerte de 11.363 personas detenidas en los territorios ocupados de Tracia y Macedonia. Es cierto que no son ciudadanos búlgaros, pero es su gobierno el que los ha excluido del estatus de ciudadano mediante el decreto del 5 de junio de 1942. El rey no toma la iniciativa de la deportación (lo hacen Dannecker y Belev), pero no hace nada para evitarla, pese a que tiene medios para ello. Evidentemente el rey sabe lo que está pasando y cuál es el destino final de los judíos deportados. Por lo demás, si no lo hubiera sabido, le habría bastado con escuchar los

testimonios. El encargado de negocios suizo, Charles Rédard, interviene el 11 de marzo de 1943 ante Filov para impedir la deportación y asegura que en Polonia los judíos corren el peligro de morir de inmediato.[25] Es poco probable que Filov se guardara esta información para él y no la compartiera con el rey. El testimonio de Stefan, el metropolita de Sofía, que tiene acceso directo al rey, es especialmente abrumador. Tras haber visto con sus propios ojos el sufrimiento de los judíos detenidos, envía a Boris un telegrama pidiéndole que suspenda las deportaciones. «Contestó a nuestro telegrama diciendo que harían todo lo posible y lo legal.»[26] En otras palabras, que la deportación tenía que continuar porque se ajustaba a la ley.

De regreso en Sofía, Stefan vuelve a dirigirse a palacio. «Mi intervención chocó contra un muro, y poco después trasladaron a los deportados a los puertos del Danubio», escribe el 2 de abril de 1943. No se da por vencido y envía un informe al rey. El funcionario de palacio que lo recibe le hace saber que el rey «había reaccionado favorablemente a nuestro primer llamamiento y había ordenado que trataran bien a los judíos exiliados de la Tracia egea cuando cruzaran Bulgaria, pese a que eran prisioneros del alto mando militar hitleriano». ¿Reciben los policías búlgaros que acompañan a estos convoyes instrucciones de buena conducta? En cualquier caso, eso en nada altera el destino de los deportados. Lo único que permite es quedarse con buena conciencia sin haber hecho demasiados esfuerzos. La negativa del rey a escuchar a las autoridades religiosas es lo suficientemente rara como para que Stefan escriba en sus memorias: «A lo largo de nuestras frecuentes relaciones profesionales con el rey, fue el único caso en el que

tropezamos con el silencio y el desdén».[27]

Hemos visto que Stefan no es el único. Diputados tanto de la mayoría (Ikonomov) como de la oposición (Staynov) expresan públicamente sus protestas. Otros metropolitas son testigos de lo que está sucediendo, como Sofroni: «En Skopje [Macedonia], donde estaba yo en esa época, detuvieron a todos los judíos, hombres, mujeres, niños y enfermos. Los reunieron a todos en un gran almacén de tabaco. Los encerraron un tiempo bajo gran vigilancia y después los llevaron a Polonia».[28] Tanto el gobierno como el rey están sin duda al corriente de estos llamamientos, pero se quedan en papel mojado.

El 31 de marzo de 1943 el rey se desplaza a la residencia de Hitler en Berchtesgaden, y al día siguiente conversa largo rato con su anfitrión y con Ribbentrop. Tiene en mente las recientes deportaciones. Veamos cómo formula ante Filov sus impresiones sobre la reunión: «Al parecer [el rey] conversó largo rato con Ribbentrop sobre la cuestión judía y le intentó explicar que en nuestro país los judíos son españoles [sefarditas] y que en ningún caso tenían el papel que desempeñaban en otros países. Sin embargo, parece que Ribbentrop no aceptó estas objeciones y replicó que los judíos siempre eran judíos».[29] Ribbentrop también da cuenta de esta conversación, en términos algo diferentes, en un telegrama que dirige a Beckerle: «Por lo que respecta a la cuestión judía en Bulgaria, el rey dice que de momento sólo está de acuerdo en trasladar a los judíos de Macedonia y de Tracia a la Europa del Este [Polonia]. Respecto de los judíos de Bulgaria, sólo quiere librarse de una cantidad insignificante de elementos comunistas bolcheviques, y quiere retener a los veinticinco mil judíos restantes en

campos de concentración, porque quiere emplearlos para construir carreteras. No me detuve demasiado en este mensaje del rey, sino que me limité a subrayar que, desde nuestro punto de vista, en la cuestión judía la solución radical es la única justa».[30]

Resulta significativo confrontar las dos versiones. Ante Filov, que apoya la política de deportación (aunque nunca se sabe), el rey se presenta como un gran defensor de los judíos búlgaros. Ante Ribbentrop, admite de entrada haber autorizado la deportación de los judíos de Tracia y Macedonia, y promete además enviar a algunos judíos de Bulgaria, siempre y cuando sean comunistas. ¿Cuántos? Si restamos los veinticinco mil del total de cuarenta y ocho mil, quedan veintitrés mil candidatos a viajar. Pero ¿en algún momento tuvo el rey la intención de mantener su palabra, o intentó engatusar a su interlocutor con vagas promesas? Por último, se propone meter a los demás judíos en campos de concentración. ¿Otra maniobra? Es muy probable. Sin embargo, sin duda es consciente de la diferencia entre estas medidas y la «solución radical».

A la luz de estos documentos y testimonios, el papel del rey parece menos heroico de lo que afirman sus admiradores. Se guía por el interés, no por el suyo propio, por supuesto, sino por el del país, Bulgaria, con el que se identifica. Lo que lo motiva es lo que él entiende por interés nacional, no los principios humanitarios. Ahora bien, un país pequeño debe transigir con los grandes. Hitler tiene el poder, y por lo tanto es preciso aceptar algunas de sus demandas. El rey logrará impedir que un solo soldado búlgaro luche en los combates (aunque el ejército ocupa los territorios prometidos de Tracia y Macedonia). En cuanto a

los judíos, otra demanda imperiosa de Hitler, Himmler y Ribbentrop, hay que ceder en parte para ganar otras cosas: que se deporte a los judíos de los territorios ocupados, pero no a los de la «antigua Bulgaria», y que se evacue y encierre a los judíos fuera de Sofía, pero no de Bulgaria. Así interpreta también los acontecimientos Beckerle durante su juicio, en 1968. Dice que el rey le había dado su conformidad para deportar a los judíos de Tracia y de Macedonia, pero que en secreto le había pedido que cooperase para que los judíos de la antigua Bulgaria no fueran deportados.[31] La política del rey es un cálculo para arreglárselas con los poderosos del mundo, y el resultado es que salvó la vida de cuatro quintas partes de la población judía, pero sacrificó a la quinta parte restante.

¿Decide el rey defender con firmeza a los judíos búlgaros por humanidad? Todo parece indicar que también en este caso se trata de una decisión política. En la primavera de 1943 la victoria de Hitler ya no es tan evidente como antes. El rey no quiere que Bulgaria comprometa sus relaciones con los aliados, en especial con Estados Unidos y Gran Bretaña, que le comunican que están en contra de la política judía de los nazis. También debe tener en cuenta la evolución de la sensibilidad en su país. No han faltado las protestas públicas ni cuando se votaba la ley para la defensa de la nación ni posteriormente, en mayo de 1943, durante la evacuación. El rey ha dado muestras de que podía hacer caso omiso. ¿Por qué actúa de manera diferente en marzo de 1943, y con posterioridad a esta fecha, respecto de los judíos búlgaros? Porque se produce la acción de Peshev, toda una primicia, una auténtica falla en la mayoría que muestra que un tercio de los diputados está dispuesto a desautorizar al

gobierno en este tema. Teniendo en cuenta el nuevo equilibrio de fuerzas, en lo sucesivo el rey decide oponerse a la deportación de los judíos búlgaros.

Si el rey no hubiera tomado esta decisión, quizá los judíos habrían sido deportados, pero sin la acción de Peshev y de los que pensaban como él, el rey probablemente no habría tomado esta decisión. Debemos pues dar una tercera respuesta a la pregunta inicial sobre el mérito de la salvación, que consiste en poner de relieve la acción de Peshev. Es lo que hace, tras ofrecer diversos testimonios del drama, el periodista e historiador italiano Gabriele Nissim en un libro recientemente publicado que se presenta como una biografía de Peshev. Nissim insiste en lo excepcional que resulta el gesto de Peshev en el contexto europeo de 1943. Es el único que no sólo ayuda a los judíos amenazados, sino que también emprende una acción parlamentaria y legal. Lucha en favor no de uno o dos individuos, sino de todo el grupo.

Lo cierto es que Peshev no está del todo solo en Bulgaria. Las cartas de protesta, las llamadas telefónicas, las gestiones personales durante el debate parlamentario y las redadas no bastan por sí solas para detener la maquinaria represiva. Pero la cantidad se convierte en calidad que transforma la atmósfera en su conjunto, y la persecución ya no puede mostrar un rostro triunfante. Las intervenciones ante el rey, aun cuando no tienen el menor efecto, cuentan. Los llamamientos al sentido común de los diputados de la oposición, que hasta ese momento se han pasado por alto, actúan soterradamente en las personas.

El papel de la Iglesia ortodoxa es especialmente importante, y su posición es cada vez más firme. Cuando se aprueba la ley para la defensa de la nación, los metropolitas

insisten en la diferencia entre los judíos conversos y los demás, y ante todo piden que se proteja a los primeros, pero incluso quieren que se juzgue a los segundos por lo que hacen, no por lo que son.[32] El 2 de abril de 1943, durante otra reunión, incluso los que habían defendido la ley se oponen a las formas en que se está aplicando. Yosif, por ejemplo, dice: «Nuestras relaciones con los judíos no cristianos deben ser las relaciones morales generales, de persona a persona».[33] Kliment, otro metropolita, añade que cuando los órganos del Estado actúan así, se comportan como los comunistas, es decir, de forma diametralmente opuesta a los sentimientos cristianos. Kiril de Plovdiv y sobre todo Stefan, el metropolita de Sofía, son especialmente activos. Stefan envía un informe tras otro, pero el rey hace oídos sordos, y el primer ministro lo amenaza con llevarlo ante la justicia por actividades contra el Estado.[34] Stefan anuncia entonces que abrirá las puertas de todas las iglesias y monasterios búlgaros a los judíos.

Entre todos estos protagonistas hay que situar a Peshev, que se diferencia de ellos por el hecho de que sus acciones son eficaces. Este abogado nacido en 1894 fue ministro de Justicia en 1935-1936, y después, en 1939, diputado de la mayoría conservadora y vicepresidente del Congreso. Durante el debate parlamentario no se opone a la ley para la defensa de la nación, y podemos observar que, incluso cuando está escribiendo sus memorias, casi treinta años después, sigue siendo sensible a los argumentos que habían llevado a su adopción. Pierde su puesto a consecuencia de sus actividades en marzo de 1943, pero sigue siendo diputado. A finales de 1944 el nuevo poder comunista lo detiene y lo condena, pero saldrá de la cárcel a finales de

1945. Pasará el resto de su vida, hasta su muerte, en 1973, en una especie de exilio interior, sin apenas salir de su habitación. En 1969-1970 escribe unas valiosas memorias, en las que detalla sus opiniones y sus recuerdos sobre todos los temas de la vida pública a los que tuvo que enfrentarse, entre ellos la persecución de los judíos.[35] El texto contiene, entre otras cosas, una vibrante defensa de las formas democráticas en política, del sistema parlamentario y de las libertades individuales, lo que no deja de ser estimulante en el contexto de la Bulgaria comunista, cuando lo escribe. Peshev figura entre los trece «Justos» búlgaros distinguidos por las instancias oficiales de Israel.

En las memorias los recuerdos luchan entre sí porque el glorioso papel en el pasado, el de héroe, o en otros contextos el de víctima, es un valioso capital simbólico en el presente, dado que otorga a los que se apropian de él prestigio, legitimidad y por último un plus de poder. Pero la memoria no es sólo un lugar en el que se enfrentan cada una de las voluntades que aspiran a prevalecer sobre las demás. Está también abierta a que se establezca la verdad: si es verdad o mentira que los comunistas son responsables de la salvación de los judíos, si es verdad o mentira que el rey hizo todo lo que pudo para evitarles a todos la deportación. En la medida en que la memoria se convierte en historia, el conflicto de las voluntades de poder debería retroceder a un segundo plano y dar paso a la búsqueda de la verdad, siempre incompleta, pero no por ello menos exigente.

Por qué y cómo

El pasado no sólo exige ser conocido con precisión, sino que comporta además una enseñanza para el presente, porque el mal nunca está únicamente a nuestras espaldas. La salvación

de los judíos búlgaros es una de las pocas páginas luminosas de la historia de los judíos en esta oscura época, y es también un acto político indiscutiblemente positivo. La cosa es lo bastante excepcional para que merezca toda nuestra atención. Entender mejor las condiciones y las motivaciones de sus protagonistas podría ayudarnos a actuar mejor en el futuro.

En Bulgaria, en marzo de 1943, el primer ministro Filov parece ser la única persona que está convencida de que deportar a los judíos a Polonia no va a agravar sensiblemente su situación. Todo el mundo aparte de él cree lo contrario, sea para alegrarse o para lamentarlo. La información no es clara, no se conocen los detalles del exterminio y circulan noticias que hoy en día podemos calificar de chismes (como las ejecuciones por electroshock). Sin embargo, basta con ver cómo detienen, tratan y transportan a las familias judías, niños y ancianos incluidos, basta con escuchar lo que dicen los portavoces de los aliados o los representantes de países neutrales, como Suiza, para darse cuenta de que apelar a la necesidad de mano de obra son pobres ficciones que nadie se cree. «Van a morir», afirma el encargado de negocios suizo Charles Rédard. El diputado Ikonomov dice a Peshev que todos los judíos albergan sombríos presentimientos respecto de la suerte que van a correr. En la protesta colectiva que Peshev traslada al Parlamento se habla de «medidas crueles que pueden llevar a la acusación de asesinato masivo».[36] Esto era lo que podía saber una persona de buena voluntad en un país de Europa en marzo de 1943. Pero ¿reaccionamos cuando nos enteramos de que la desgracia golpea al vecino? ¿Por qué? ¿Cómo?

Como hemos visto, el rey, que detenta el poder supremo, actúa en función del interés nacional. A partir del momento en que considera que la deportación de los judíos dañará la reputación, y por lo tanto el destino, de su país, se opone a ella decidida y eficazmente. No cabe duda de que los llamamientos a la compasión por parte de diversas instancias morales y religiosas refuerzan su decisión. Esta conjunción del interés y la virtud es especialmente sólida, pero por desgracia no siempre se produce. Al parecer, en un primer momento el rey no considera que salvar a todos los judíos sea de vital interés para su país, y por ello autoriza la deportación de los primeros once mil. El mero interés nacional como fundamento último no es un terreno seguro, ya que sustituye el bien en sí por un «bien para nosotros».

Los individuos que no disponen del poder de decisión, pero participan en la vida pública, actúan, cuando lo hacen, en nombre de una ley. Puede tratarse de una ley escrita, como sucede en el caso tanto de la asociación de abogados como de los diputados de la oposición, que apelan a un artículo de la Constitución que dice que todos los individuos son iguales ante la ley. Los metropolitas recuerdan en su informe «el mandamiento de nuestro Señor, para el que todos somos hijos del mismo padre celestial». Otros no nombran la ley, pero apelan al sufrimiento de los golpeados y actúan movidos por la compasión. No podemos quedarnos indiferentes y pasivos ante un sufrimiento que ha provocado el hombre. Citemos el relato de Stefan, que escribe en el momento de los hechos: «Me han contado escenas terroríficas y desgarradoras sobre las condiciones en las que [los judíos] se encontraban [...]. Trataban a los judíos con una crueldad inhumana». Recordemos que la escena tiene

lugar en pleno territorio búlgaro, y que los que tratan así a los judíos son policías y empleados búlgaros que después los acompañarán en los trenes. En su intervención ante Peshev, Ikonomov describe las mismas reacciones: «Todos [los testigos estaban] enfurecidos, indignados, eran incapaces de quedarse indiferentes ante el trágico destino de tanta gente a la que enviaban no se sabe dónde, ya fueran mujeres, niños o ancianos».[37]

Los recuerdos de Peshev son los que nos permiten avanzar en el análisis de las motivaciones de las personas que en un momento dado se atreven a decir «no». Ante todo debemos recordar que en otoño de 1940 Peshev no ve inconveniente en que se adopte la ley para la defensa de la nación, y va a votar a favor. En esos momentos piensa en términos de interés nacional: es preciso hacer algunas concesiones a los alemanes porque Bulgaria depende de ellos, y descartar a los judíos parece provocar un gran placer a los nazis en el poder; seguramente la ley se quedará en papel mojado y no perjudicará a nadie. En los primeros meses de 1943 empieza a cambiar de opinión porque las abstracciones –la ley, el reglamento y los judíos– dan paso a rostros de personas, y esos rostros expresan dolor. De entrada está el relato que le hace Ikonomov, que, como Peshev señala, con toda la razón, es hasta cierto punto un adversario político. Lo que los une no es una estrategia cualquiera, sino el hecho de que ambos son «personas honestas» dispuestas a actuar en nombre de sus ideas, no de su interés inmediato. Para Peshev, el hecho de que Ikonomov decidiera dirigirse a él, un antiguo adversario político, es señal de que su reacción es auténtica. El relato de Ikonomov no alude a abstracciones, no reitera principios,

sino que describe a individuos, «los judíos de Tracia, ancianos, mujeres, niños y hombres cargados con maletas, abatidos, desesperados, implorando ayuda e impotentes, que atraviesan la ciudad a pie arrastrándose hacia un destino desconocido».[38] Así pues, el sacrificio impuesto a los judíos de Tracia servirá para salvar a sus hermanos, porque verlos será lo que despierte la conciencia de los diputados y los metropolitas búlgaros.

Unos días después Peshev se entera de que en la ciudad por la que es diputado, Kyustendil, se está preparando una redada. En ese momento toma la decisión, y las palabras a las que recurre para comunicarla dan muestra de gran dignidad: «Mi conciencia humana y mi forma de interpretar [...] no me permitían quedarme de brazos cruzados». Peshev describe este momento como si una fuerza superior se hubiera apoderado de su voluntad. En realidad no se trata de una elección, porque ya no se puede permitir dudar. El gobierno ha decidido deportar a los judíos, y eso transgrede tanto la ley escrita como la no escrita. «Este acuerdo [...] que contraviene la Constitución, las leyes comunes, la moral común y todo sentimiento de humanidad, no podía entrar en vigor y no tenía el menor efecto desde el punto de vista del derecho.» A partir de ahí es preciso actuar, el silencio se vuelve insoportable y la insumisión cívica se impone como un deber. «El silencio habría sido contrario a mi conciencia, a mi sentido de la responsabilidad como diputado y como hombre [...]. Si la mayoría no hubiera actuado en este tema, se habría convertido en cómplice no sólo de un crimen de Estado [...] sino de mucho más: de un crimen común, el asesinato en masa de miles de personas.»[39] ¿Cuántos hombres de Estado pueden enorgullecerse de haber hablado

y actuado así en 1943?

Junto con los que detentan el poder, junto con los hombres públicos está también la gran masa de la población, que no participa directamente en la vida política del país, pero cuyas reacciones cuentan. Sin duda sería una exageración imaginar a toda la población búlgara libre del antisemitismo. Organizaciones militantes como los Combatientes (Ratnik), los Defensores (Brannik) y los Legionarios están ahí para recordarnos lo contrario, y asimismo los activistas de alto nivel, como Belev, o de base, como los que despreciaban a Suychmezov, protector de los judíos. «El camarero, Popov, era muy hostil a los judíos. En cuanto me vio, cogió una silla y quería rompérmela en la cabeza.»[40] Los defensores de los judíos nos cuentan en sus discursos que en cualquier caso éstos habían sufrido cierta discriminación, ya que desde la creación del Estado búlgaro moderno no hay diputados, ni ministros, ni directores de periódicos ni altos funcionarios judíos.[41] Aun así, no podemos decir que la mayoría de la población búlgara albergue sentimientos antisemitas, y esta ausencia de animadversión contribuye sin la menor duda a que los judíos se salven durante la guerra.

¿Cómo explicarse esta ausencia de hostilidad? Una de las razones es que las familias judías, en lugar de mantenerse aisladas, ya sea en el plano territorial o en el lingüístico, viven dispersas entre la población. Los judíos búlgaros no viven en guetos, y algunos de ellos saben ladino, pero todos hablan el búlgaro. Para los búlgaros es difícil considerar a los judíos como la encarnación de un mal poderoso. La imagen que tienen de ellos es totalmente diferente: «Vendedores de grano, vendedores ambulantes, compraventa al detalle,

obreros y criados, todos trabajadores asalariados muertos de hambre».[42] El mito hitleriano de los judíos como motores de la explotación mundial difícilmente puede imponerse en Bulgaria.

A esta ausencia de hostilidad se suma una segunda razón que tiene su origen en las características de los búlgaros, no de los judíos. El embajador alemán Beckerle alude a ella en varias ocasiones para explicar a sus superiores por qué la llama antisemita no prende en Bulgaria. En un informe del 7 de junio de 1943 escribe: «Estoy firmemente convencido de que el primer ministro y el gobierno desean y aspiran a la solución definitiva e irreversible de la cuestión judía, pero se sienten coartados por la mentalidad del pueblo búlgaro, al que le falta la claridad de ideas que poseemos nosotros. Los búlgaros han crecido con armenios, griegos y gitanos, y por eso no encuentran en los judíos ningún defecto que pudiera justificar las medidas contra ellos en concreto».[43] La petición que la Unión de Escritores dirige al Parlamento en el momento en que va a votarse la ley para la defensa de la nación apela a este mismo rasgo característico del pueblo búlgaro desde una perspectiva diferente: nuestros padres mantenían vivo el recuerdo del yugo, así que ¿cómo podemos nosotros admitir que una ley someta, incluso reduzca a la esclavitud, a personas que viven entre nosotros?[44]

En Bulgaria, los términos «yugo» y «esclavitud» remiten de forma automática a los cinco siglos de dominación turca (1396-1878), un acontecimiento que inevitablemente dejó huella en la memoria colectiva y en el carácter nacional. Durante este período los búlgaros compartieron su suerte con otras minorías que formaban parte del Imperio otomano: griegos, armenios, valacos, serbios, arnautes,

judíos, gitanos y tantos otros. Para sobrevivir, todos tuvieron que aprender a doblegarse, a no dar demasiadas muestras de orgullo y a aceptar vivir con sus compañeros de infortunio. Después llegó la liberación, por lo demás de manos de un tercero, los rusos, a consecuencia de una guerra, no conseguida por los propios búlgaros. En su nuevo Estado volvieron a encontrarse con los que antes habían sido sus compañeros de desgracia, a los que se sumó una importante minoría turca, todos aquellos que no podían o no querían expatriarse a Turquía. Ya he dicho al principio que el orgullo nacional no es un rasgo distintivo de los búlgaros, y en ocasiones puede haber motivos para lamentarlo, pero en este caso todo parece indicar que esta carencia de orgullo es la responsable de su relativa tolerancia con sus minorías, de su negativa a buscar chivos expiatorios entre ellos y de la ausencia de sentimiento de superioridad sobre los demás, primer paso para someterlos o excluirlos. Sin duda no basta con haber sido víctima en el pasado para no pasarse en el presente al bando de los opresores. Algunas veces incluso nos da la impresión de que los pueblos buscan sobre todo en el presente una compensación por lo que sufrieron antaño. Pero la ausencia de orgullo nacional, en el sentido de estar convencido de que se es superior a los demás, y el mantenimiento del espíritu crítico respecto de uno mismo parece que actúan como vacuna inmunitaria contra la tentación de tratar a los demás como chivos expiatorios.

La historia más reciente parece confirmar este rasgo nacional. En los años ochenta el poder comunista empezó a perseguir a la minoría turca. Estas medidas no sólo no recibieron el apoyo de la población, sino que además originaron la aparición de los primeros movimientos de

disidencia. Ninguna otra causa había podido provocarlos, ni la supresión de las libertades públicas ni la pobreza económica. Tuvieron que maltratar a una minoría para que un grupo de ciudadanos búlgaros, que no formaba parte de los perseguidos, se atreviera a decir «no».

Por último hay que mencionar la acción de la comunidad judía para impedir toda medida de discriminación y de persecución. Vemos diferentes manifestaciones, como la intervención de ciertos dignatarios ante el rey, la organización de delegaciones destinadas a reunirse con miembros del Parlamento, la insistencia con la que los tres hermanos Baruch defienden su causa o la valiente organización de una manifestación en la vía pública por parte del rabino Tzion. Defenderse uno mismo es una reacción que cabe esperar, por supuesto, pero en esos años no sucede en todas partes. En este caso, ninguno de estos personajes se resigna a aceptar el destino que amenaza a los judíos y hacen cuanto pueden por evitarlo.

Éste parece ser el terreno sobre el que el bien político, esa especie rara y valiosa, pudo implantarse. Observemos ahora más de cerca cómo se llevaron a cabo estas acciones. ¿Qué fue lo que les garantizó el éxito?Todo depende del nivel en el que nos situemos. Empezando por uno de los extremos, a partir del momento en que el rey decide oponerse con firmeza a la deportación de los judíos, éste emplea los medios más adecuados. En lugar de enfrentarse abiertamente a las autoridades alemanas, lo que habría podido provocar que lo destituyeran, las tranquiliza con vagas promesas y mientras tanto multiplica los obstáculos. El embajador alemán en Sofía acaba convirtiéndose en abogado de la política del rey ante su gobierno, y no al

contrario. El rey es prudente con sus consejeros, subordinados, ministros y diputados, de modo que ninguno puede presumir de conocer con exactitud sus intenciones secretas. Se muestra educado, aunque distante, con los representantes de las organizaciones judías, a los que tranquiliza con meros formulismos generales. Lo controla todo, pero no se pavonea de cara a la galería, sino que deja esas fáciles satisfacciones para sus ministros. Prefiere la sombra a la luz. Como es característico en él, tras haber cambiado la orden de deportación por una de evacuación, el 20 de mayo de 1943, se va de caza. Durante los días siguientes, mientras en las cancillerías reina la alarma, el rey permanece inaccesible. Y es preciso constatar que todo sucede exactamente como ha querido que suceda.

Los personajes públicos normales y corrientes no pueden hacer lo mismo. Deben contentarse con ejercer presión para intentar que las posibilidades se pongan de su lado, y a menudo el resultado es decepcionante. El proyecto de ley para la defensa de la nación despierta muchas conciencias. Las organizaciones profesionales –de abogados, médicos, escritores, pintores, todo tipo de artistas– emplean un tono comedido en sus protestas y no olvidan resaltar su patriotismo, pero estas voces no suscitan ecos. Los juristas, los diputados y los políticos recuerdan con razón que la nueva ley contraviene no sólo lo que dicta la conciencia, sino también la Constitución, pero no sirve de nada. Los metropolitas, en su condición de personajes públicos, se esfuerzan por mostrar el conflicto entre el espíritu de la ley y el de la religión cristiana, pero se les sugiere educadamente que se ocupen de sus asuntos. Kazasov, en su carta abierta al primer ministro, Filov, da muestras de gran

valentía e ingenio, pero ello no impide que la ley se vote y se aplique. Las buenas conciencias resultan ser impotentes, lo cual no quiere decir que sus actos no tengan ningún efecto, pero en esos momentos el efecto no se ve.

Lo mismo sucede en la siguiente crisis, durante la deportación. Las protestas de personalidades públicas, de dignatarios ortodoxos y de diputados de la oposición no dan resultado. Hay una sola excepción, aunque importante, y por eso merece que nos detengamos en ella: la acción de Peshev. Lo que tiene de excepcional no es que su protagonista obedezca a su conciencia en lugar de las órdenes del gobierno, ni que esté dispuesto a asumir los riesgos que implica su insumisión. Lo que la hace única es que está coronada por el éxito.

La acción de Peshev comporta varias etapas. La primera es su intervención, el 9 de marzo de 1943, ante el ministro del Interior, Gabrovski. Lo que en este caso funciona es su obstinación y su firmeza, porque en un primer momento Gabrovski le asegura que no se ha dado ninguna orden de arresto (en definitiva, la misma técnica a la que recurre el rey: decir a cada interlocutor lo que quiere escuchar). La deportación se detiene sólo porque Peshev, Mihalev, Ikonomov y los demás diputados no se marchan del despacho de Gabrovski hasta que, delante de ellos, éste da la orden de que liberen a todos los judíos detenidos. La escena parece quizás algo ingenua (¿no podría Gabrovski dar una contraorden en cuanto sus visitantes salieran de su despacho?), pero esta interacción directa y física entre personas es fundamental. La insistencia de Peshev y de sus amigos da resultado.

Sin embargo, todavía nada es definitivo. Gabrovski ha

cedido de momento, pero puede echarse atrás, y detrás de él está Filov, un hombre obsesionado por el poder y que odia ceder. En los recuerdos de Peshev vemos que es consciente de que se trata de un momento de vital importancia, inmediatamente después de la primera intervención. «Decidí actuar, pero ¿cómo?»[45] Entonces empieza una especie de partida de ajedrez política entre dos temibles adversarios, Peshev y Filov.

Peshev analiza la situación con lucidez. Es preciso actuar rápidamente. Ha contribuido a que se suspenda una acción, pero las razones que la han provocado y la decisión del gobierno siguen siendo las mismas. Las protestas públicas son ineficaces, porque siempre pueden descartarse en nombre de la razón de Estado. Así pues, es preciso modificar la actitud del gobierno. ¿Quién podría hacerlo? Aparte del rey, al que Peshev no puede acceder, sólo queda una instancia, el Congreso, tanto más indicado cuanto que Peshev es su vicepresidente y tiene allí amigos. El legalismo de Peshev, su apego a las formas propias de la democracia, como el Parlamento, lo empujan hacia esta vía. Por otra parte, hay que evitar la posibilidad de que desacrediten su acción. Peshev hace aquí una segunda elección estratégica decisiva, ya que declina la oferta de colaboración que le plantean algunos diputados de la oposición. La acción contra la decisión del gobierno deben llevarla a cabo sólo los miembros del grupo mayoritario, del que ha salido el gobierno. Es imprescindible demostrar que los diputados que se oponen a la deportación actúan en nombre de los mismos objetivos y de la misma política general, que lo que pretenden no es cambiar la línea política, sino mostrar que las decisiones gubernamentales no la cumplen. Peshev

piensa que sólo así su acción tiene posibilidades de éxito.

Escribe de inmediato una petición dirigida al primer ministro, y desde la siguiente reunión del Parlamento, el 15 de marzo, empieza a pedir a otros diputados del grupo mayoritario que la firmen. El día 17 ha reunido ya cuarenta y dos firmas, además de la suya, por lo que decide que ha llegado el momento de salir a la luz, una semana después de su intervención ante Gabrovski. Peshev se dirige ahora al presidente del Congreso, que lo escucha en silencio y va a ver al primer ministro.

Y en este preciso momento entra en juego Filov, pero Peshev le lleva una ventaja de la que sabrá aprovecharse. Cuando, el 18 de marzo, Filov se entera de la existencia de la petición firmada por cuarenta y tres diputados, lo primero que propone es una medida dilatoria que le conceda tiempo para organizarse: que Peshev no haga público su texto, que se limite a someterlo a la siguiente reunión de la mayoría. Peshev recibe el mensaje y se pone en guardia. ¿Por qué esa demora? Seguramente Filov teme que se haga pública, y por lo tanto es preciso explotar su debilidad. A la mañana siguiente, 19 de marzo de 1943, Peshev envía la petición por la vía reglamentaria, y de esta forma la hace pública, aunque la precipitación lo priva de las firmas de algunos otros diputados.

Ahora le toca a Filov contraatacar. Consulta al consejero del rey y elabora su propia estrategia. En lugar de permitir que se debata la cuestión judía y salgan a la luz los conflictos del grupo mayoritario, pedirá un voto de confianza al conjunto de la política gubernamental, que está seguro de ganar. «Yo había puntualizado que la confianza que los votos habían dado al gobierno debía ser plena y total, es

decir, que era inconcebible darle la confianza en determinados puntos y negársela en otros.»[46] Entretanto, para dejar solo a Peshev, Filov exige que todos los que han firmado la solicitud reiteren su firma. Por último, sugiere a un diputado dócil que presente una propuesta de condena a Peshev y que le pida que dimita de su cargo de vicepresidente. El rey, que sin embargo ha adoptado también la postura de Peshev sobre la cuestión judía, no lo dice, como de costumbre. «El rey está de acuerdo en que la mayoría condene a Peshev para que deje de perjudicarnos de una vez por todas», anota Filov en su diario.[47]

Así pues, Filov ha tomado la iniciativa y todo parece discurrir según sus planes. Pero su primer contratiempo es que de los cuarenta y dos firmantes no todos retiran su apoyo a Peshev. Treinta mantienen su decisión. El 24 de marzo, en la reunión del grupo mayoritario, todos dan con su voto la confianza al gobierno, incluido Peshev (su intención no ha sido provocar la caída del gobierno, sino sólo modificar su política, y lo ha logrado). Sin embargo, cuando se trata de votar la condena, los diputados vuelven a dividirse: sesenta y seis votan a favor, treinta y tres en contra, y once se abstienen («sus amigos, que habían firmado la carta, no podían abandonarlo», explica Filov).[48]

Peshev juega entonces otra baza: se niega a dimitir, aunque Filov le ha enviado esa misma noche a un amigo común, el ministro de Justicia, para convencerlo de que lo haga y se evite más humillaciones. Pero Peshev se niega rotundamente. Dimitir por voluntad propia equivaldría a admitir que ha cometido una falta, cuando él está convencido exactamente de lo contrario. Cree no haber tenido nunca tanta razón. «Tenía la inquebrantable

convicción de haber cumplido mi deber.» Al día siguiente, el 25 de marzo, los hombres de Filov se imponen en el Congreso. Votan la condena, y Peshev queda destituido sin que le hayan dado la palabra. Filov gana la pequeña batalla del amor propio y derrota a su adversario, que en cualquier caso no buscaba una victoria total ni disponía de medios para conseguirla. Pero en el fondo no cabe la menor duda de que el vencedor es Peshev, porque las deportaciones de judíos se interrumpen y ya no volverán a producirse. Sufre algunas humillaciones personales, pero es consciente de que eran el precio a pagar y sabe consolarse. «Estaba totalmente satisfecho. Comparados con mi satisfacción, mis decepciones y mis molestias personales en esta historia eran insignificantes.»[49]

Peshev tiene razones para sentirse orgulloso, y su orgullo es totalmente diferente de ese otro que apenas encontrábamos en el pueblo búlgaro. En este segundo caso el orgullo consiste en concederse mayores derechos que a los demás; en el primero, en imponerse deberes más costosos que a los demás. Peshev y sus compañeros, combatientes de la justicia, muestran que no hay situación sin salida en la que debamos resignarnos a nuestra suerte. En la Europa de 1943, sometida al poder nazi, es probablemente el único hombre de Estado que supo plantar cara a la infamia y que consiguió detener la persecución de los judíos. En adelante ya nadie puede decir: yo no sabía, yo no debía, yo no podía…

Así pues, lo que diferencia a Peshev de otras personas valientes y generosas no es su conciencia, sino su estrategia. Hace lo que debe hacer en esas circunstancias para conseguir su objetivo. La protesta abierta y la revuelta que

logra organizar en el seno del grupo mayoritario eran lo que convenía en la Bulgaria de 1943. El mismo método en otras circunstancias habría sido vano, incluso suicida. Después del 9 de septiembre de 1944, expresar desacuerdos se convierte en un acto cada vez más peligroso. He aquí una ilustración: durante la guerra, Nikola Petkov es jefe de filas de un grupo de la oposición extraparlamentaria y miembro del Frente Patriótico, una organización ilegal antifascista, pero no es comunista (pertenece al partido agrario). Como tal, firma una carta de protesta dirigida al rey respecto de la evacuación de los judíos de Sofía a provincias.[50] Su gesto nunca le inquietó. Después del 9 de septiembre vuelve a estar en la oposición, en esta ocasión la de los demócratas contra el poder comunista, que no mostrará la clemencia del régimen «fascista» anterior. Petkov será detenido, juzgado y ejecutado, y su grupo político, disuelto y prohibido, aunque no había hecho mucho más que Peshev. Se había limitado a criticar determinadas acciones del gobierno. Pero entretanto en Bulgaria ha ido introduciéndose el régimen totalitario, cosa que sin la menor duda no era el anterior, el del rey y Filov. En los regímenes totalitarios la actividad parlamentaria está fuera de lugar, y la disidencia debe encontrar otras vías de acción.

Si reflexionamos sobre esta acción indiscutiblemente meritoria, la salvación de los judíos búlgaros, observamos que ningún agente, ningún factor habría bastado por sí solo para que el bien se cumpliera. Sólo la acción conjunta lo hizo posible. Nos habría gustado poder nombrar a un individuo y declararlo héroe supremo, valeroso combatiente del mal, pero en realidad la responsabilidad es compartida. El rey no habría interrumpido las deportaciones si la opinión pública

no lo hubiese incitado a ello, si muchos individuos de su entorno no hubieran intervenido. Los hombres con conciencia y valor, Staynov y Kazasov, Stefan y Kiril, Ikonomov y Peshev, se habrían desvivido en vano si el rey no hubiera decidido ponerse de su lado, y no habrían actuado como lo hicieron si no hubieran sentido que la población del país, con contadas excepciones, apoyaba su elección. El pueblo rechazaba las medidas antisemitas, pero un pueblo sin líderes, sin individuos que ejercen responsabilidades –metropolitas, diputados, hombres públicos dispuestos a asumir los riesgos de sus acciones–, es impotente. Los responsables de la comunidad judía que se negaron a resignarse no habrían alcanzado sus logros sin la complicidad de estos otros participantes. Es necesario todo ello para que pueda ocurrir el bien en un lugar y en un determinado momento. El menor fallo en la cadena habría podido hacer fracasar todos los esfuerzos. Parece que el mal, una vez introducido en la vía pública, se perpetúa con gran facilidad, mientras que el bien siempre es difícil, escaso y frágil.

Y sin embargo, posible.[51]

Georgi Dimitrov (1882-1949) era el dirigente más destacado del partido comunista búlgaro durante la primera mitad del siglo XX. Cuando se sofoca la insurrección desencadenada por los comunistas, en septiembre de 1923, se marcha del país y pasa a ser funcionario del Komintern, el organismo comunista internacional. Circula, de manera más o menos legal, entre Moscú, Viena y Berlín, ciudad esta última en la que lo detienen en marzo de 1933, unas semanas después de que Hitler tomara el poder. Se le acusa de haber provocado, junto con otros comunistas, el incendio del Reichstag, excusa a la que recurre Hitler para desprestigiar y reprimir el movimiento comunista. Pero contra todo pronóstico, Dimitrov se defiende de forma brillante. Las redes internacionales de simpatizantes, dirigidas por Willi Münzenberg, se encargan de que el juicio, que se celebra en Leipzig, tenga repercusión mundial y suscitan la benevolencia general por el principal acusado. Pese a que Goering y Goebbels se sientan en el banco de los testigos, Dimitrov saldrá absuelto y quedará en libertad.

Como ha perdido su nacionalidad búlgara, se dirige a la URSS, donde lo reciben como a un héroe. Coronado por su nueva gloria, no tarda en ascender los peldaños del poder y

se convierte en secretario general del Komintern, así como en diputado del Sóviet Supremo, equivalente al Parlamento en la URSS. En esa época ocupa el sexto puesto en la minuciosa jerarquía de los dirigentes del país, y lo mantiene hasta que se desencadena la guerra, en 1941, cuando el movimiento comunista internacional se verá obligado a cambiar. Tras la victoria sobre Alemania, en 1945, vuelve a Bulgaria, donde un año después llega a ser primer ministro. Es él quien organiza la despiadada represión de la oposición democrática, en 1947, y en concreto el asesinato legal de su dirigente, Nikola Petkov. Aquejado por una enfermedad, va a tratarse a la URSS, donde muere en julio de 1949.

Dimitrov no sería más que una de las figuras, patéticas o siniestras, del comunismo internacional de esa época si no hubiera hecho algo que las demás no hicieron: escribir un diario. Para ser exactos, empieza a escribirlo mientras está en la cárcel en Berlín, el 9 de marzo de 1933, y sigue haciéndolo, con pocas interrupciones, hasta el 6 de febrero de 1949. Durante estos dieciséis años decisivos para la historia de Europa anota día a día los principales acontecimientos de su vida, en buena medida dedicada a la actividad pública. Tanto los miembros rusos de la Checa como los comunistas búlgaros están al corriente de la existencia del diario. Tras la muerte de Dimitrov, éste queda depositado en los archivos del partido comunista búlgaro y, con la excepción de algunos extractos relativos al juicio de Leipzig, su contenido se mantendrá en riguroso secreto. Pero después de la crisis del régimen, en 1989, que se agrava en 1991, empieza a hablarse de su publicación. La tarea no es fácil, ya que Dimitrov escribe indistintamente en búlgaro, ruso y alemán, con muchas abreviaturas y recurriendo a

menudo a seudónimos de la época. Aun así, el proyecto saldrá adelante, y el diario aparecerá publicado íntegramente en búlgaro en 1997.[1] En 2003 aparece su primera traducción, en inglés, en la Yale University Press.[2]

El diario de Dimitrov es un documento de valor incalculable para la historia del movimiento comunista, de la Europa del Este e incluso de la política mundial de la primera mitad del siglo XX. Ofrece además, tanto a los politólogos como a los sociólogos y los psicólogos, gran cantidad de material sobre el que reflexionar. Ningún otro dirigente comunista de este nivel ha dejado un documento similar, ya que las memorias o entrevistas de algunos de ellos fueron escritas retrospectivamente, no durante el día a día. Encontramos en este diario muchísimos detalles, en especial sobre la actividad del Komintern antes de la guerra y sobre la posterior instauración de las «democracias populares» en la Europa del Este. Al mismo tiempo nos permite observar de cerca la vida en el entorno de los dirigentes de la Unión Soviética.

Una de las aportaciones más esclarecedoras del diario son las palabras de Stalin anotadas por Dimitrov, que durante todo este período forma parte del círculo más cercano al dirigente soviético. No se reúne con él cada día, pero sí con mucha frecuencia. Dimitrov considera que lo que dice Stalin es tan valioso que de inmediato lo anota en su diario, por lo que encontramos tanto discursos más o menos oficiales como confidencias dirigidas a sus colaboradores más próximos. El retrato de Stalin que se destila de estas páginas es sobrecogedor. ¿Quiere esto decir que en ellas encontramos al «verdadero» Stalin? Sin duda, no. De entrada, algunos elementos de su acción son demasiado

obvios para que Dimitrov los anote. En segundo lugar, sólo presta atención constante a los asuntos internacionales. Por último, Stalin no lo cuenta todo siquiera ante Dimitrov. Por lo demás, las intervenciones públicas de Stalin no son menos importantes que este rostro íntimo que muestra el diario, lo cual no impide que la aportación de Dimitrov resulte fundamental y que merezca ser conocida por todos aquellos a los que les interese la actividad del dirigente soviético y la naturaleza de las prácticas comunistas.

El baile del terror

¿Cuáles son las primeras impresiones de Dimitrov? Llega a Moscú el 27 de febrero de 1934, y el 3 de marzo siguiente, en compañía de otros miembros del gabinete político, es recibido por Stalin. La primera entrada del diario en la que aparece un comentario de Stalin aborda la cuestión del político búlgaro Aleksandar Tsankov, responsable de la represión de los comunistas en 1923. Es lacónica: «Tsankov: ¡que lo liquiden!».

En esta época Stalin es especialmente arisco con aquellos a los que llama «trotskistas», etiqueta cómoda a la que recurre para designar a todos los comunistas que al parecer no están de acuerdo con él. No tardará en llegar el juicio contra sus antiguos compañeros, por los que no siente la menor piedad. «No hay que creer las palabras de un antiguo opositor», dice en respuesta a las justificaciones de Bujarin y Ríkov. Y el suicidio de Tomski es un «último intento desesperado por luchar contra el partido» (4 de diciembre de 1936). En una reunión en la que se celebra el vigésimo aniversario de la Revolución de Octubre hace el siguiente brindis: «Aniquilaremos a todos estos enemigos, aunque sean viejos bolcheviques, aniquilaremos a todos sus seres

queridos, a toda su familia. Aniquilaremos a todos aquellos que atenten contra la unidad del Estado socialista tanto de obra como de pensamiento (sí, de pensamiento), para que sean aniquilados hasta las últimas consecuencias todos los enemigos, tanto ellos como su clan» (7 de noviembre de 1937). Es preciso liquidar a los «trotskistas» no sólo en la URSS, sino estén donde estén: «Hay que perseguir, fusilar y aniquilar a los trotskistas. ¡Son provocadores mundiales, los peores agentes del fascismo! [...]. Münzenberg es un trotskista.[3] Si viene, es imprescindible detenerlo. Haced todo lo posible para que venga» (11 de noviembre de 1937).

Stalin es violento con sus colaboradores y le cuesta poco amenazarlos. Los considera demasiado blandos, y de un día para otro cree que no son suficientemente eficaces. El general Merkúlov, futuro dirigente del NKVD (Ministerio de Asuntos Interiores), es uno de ellos. «Debes tener un plan y aplicarlo estrictamente, sin tener en cuenta si ofende a alguien» (21 de enero de 1941). El tono sube durante la guerra. Ante el gabinete político, escondido en el refugio antiaéreo, amenaza a Jruschov, al que considera responsable de los reveses sufridos en Ucrania: «Actúa como debes. Si no –te lo digo claramente– te pediré cuentas» (16 de agosto de 1941). El mariscal Kulik ha tenido que retirarse de una ciudad, por lo que queda inmediatamente degradado, le quita las medallas y lo considera responsable de «actividades criminales», una fórmula muy peligrosa. A Voroshílov, incapaz de lograr una victoria, lo envía a la retaguardia (19 de febrero de 1942). Una vez concluida la guerra, Stalin no dejará de injuriar a los que no hacen lo que él quiere. En febrero de 1948 reñirá y humillará como a un niño al propio Dimitrov por no haber sabido descifrar exactamente las

instrucciones del amo.

Stalin, despiadado con las personas, no es más blando con los grupos que cree condenados por la historia. La colectivización de tierras ha quedado atrás, pero recuerda como una hazaña los momentos en que «había que cortar en carne viva el cuerpo de los kulaks» (11 de noviembre de 1937). En 1940 ataca Finlandia, que ofrece una sorprendente resistencia. Da las instrucciones: al parecer el ejército contrario cuenta con ciento cincuenta mil hombres, «hemos matado a sesenta mil, hay que matar también a los demás, y asunto concluido. Hay que dejar sólo a los niños y a los viejos» (21 de enero de 1940). Tampoco le impresiona demasiado desplazar a poblaciones aprovechando la guerra: «Si ganamos, devolveremos Prusia oriental a los eslavos, a los que pertenece. La poblaremos de eslavos» (8 de septiembre de 1941). Observamos que en esta época –también esta escena tiene lugar en un refugio–, el empleo del condicional es de rigor.

Así pues, la primera característica que Dimitrov constata sobre el dirigente soviético es la práctica del terror y la amenaza del terror. La segunda es más difícil de calificar, pero no está menos presente. Stalin deja siempre sus intenciones planeando en una ola de incertidumbre. Habla con firmeza, pero siempre deja la puerta abierta a diversas interpretaciones, o cambia rápidamente de opinión. Sus interlocutores, que tiemblan ante él, hacen lo que pueden para adivinar el sentido último de sus palabras, pero nunca están del todo convencidos de haberlo conseguido. De esta manera nadie puede protegerse tras la legitimidad teórica, ya que ésta está en constante reformulación, y la única legitimidad es la del propio Stalin. El 7 de noviembre de

1940, por ejemplo, se dirige a los más altos dignatarios del partido, reunidos a su alrededor, y empieza a reñirlos porque los aviones soviéticos son peores que los de los enemigos («ahora bien, para nosotros todos los Estados capitalistas son enemigos»). «Ninguno de vosotros piensa en estas cosas. Soy el único [...]. No os gusta estudiar, vivís en la autocomplacencia [...]. Me escucháis, pero todo se queda como estaba. Pero ya veréis si pierdo la paciencia. (Y sabéis perfectamente que puedo perderla.) Golpearé a los peces gordos y todo se vendrá abajo.» Es evidente que, tanto en materia de aviación como en tantas otras, no se puede tomar ninguna decisión sin Stalin, así que ¿por qué los hace responsables de sus propios fracasos? Poco importa. Todos sus interlocutores se callan y se echan a temblar. Saben en qué pueden acabar esas palabras. Dimitrov anota en el diario: «Los ojos de Voroshílov se llenaron de lágrimas. Mientras hablaba, Yósif Vissariónovich se dirigía sobre todo a Kaganóvich y Beria» (7 de noviembre de 1940).

Los subordinados intentan ejecutar las órdenes del amo, pero éste anula sus directrices, las reformula una y otra vez, hasta tal punto que nunca saben exactamente a qué atenerse. Por eso se sienten doblemente culpables, porque son tan ineptos como poco inteligentes. Pero sucede que un día Stalin dice: «Este trabajo no corre prisa» (13 de mayo de 1943), y una semana después: «Hay que publicarlo cuanto antes» (20 de mayo de 1943). ¿Cómo es posible dejarlo satisfecho? ¿Hay que tolerar la oposición (en los países de la Europa del Este después de la guerra) o aplastarla? Los que reciben las órdenes creen haberlas entendido y actúan a toda prisa, pero descubren una vez más que se han equivocado. Estos cambios constantes en la estrategia los privan de toda

certeza y hacen que aumente su dependencia del jefe.

Por último, la tercera característica de Stalin es hacer bromas. Lo cierto es que Dimitrov no anota en su diario ninguna frase que en la actualidad pueda hacernos reír, pero afirma que es un rasgo característico del dirigente soviético. Por ejemplo, sus palabras sobre el desplazamiento de poblaciones a Prusia oriental están precedidas por la frase siguiente: «Durante todo el tiempo [que pasamos en el refugio antiaéreo] el Jefe hacía bromas ingeniosas» (8 de septiembre de 1941). ¿Qué tiene de graciosa la futura marcha de los alemanes? En otra ocasión, en el Kremlin, Dimitrov pide una cita a Stalin para comentar con él los asuntos del Komintern. Stalin le responde: «No tengo tiempo. Cuando tengo un momento libre, o duermo, o me dedico a cosas divertidas, no a temas serios». Dimitrov añade: «Stalin siempre estaba haciendo bromas. Chinchaba a Shvérnik y a Jolmin, obligaba a Manuilski a contar nuevas anécdotas, etcétera» (21 de enero de 1943). Ya vemos que estos miembros de la dirección del país deben dar muestras de que poseen habilidades especiales: reírse de las burlas del jefe y también saber hacerlo reír.

Otra escena sorprendente tiene lugar el 6 de diciembre de 1948, cuando Stalin designa a Kostov, dirigente comunista búlgaro allí presente en esos momentos, como la siguiente víctima de las purgas. Kostov ha resultado culpable de veleidades de independencia respecto del partido soviético, defecto especialmente mal visto en aquellos momentos, cuando estalla el conflicto con la Yugoslavia de Tito. Sin embargo, tras haber registrado este dato, que equivale a una condena a muerte sin posibilidad de apelación, Dimitrov anota: «Nos quedamos hasta el

amanecer. Stalin estaba muy animado y contento. Atendía a sus invitados. Puso discos, hizo muchas bromas y bailó». El rey se divierte. Stalin baila mientras a sus compañeros les castañetean los dientes.

Stalin es perfectamente consciente de la posición excepcional que ocupa en el centro de los millones de personas que forman la población del país. «Las masas innumerables tienen una psicología de rebaño. Sólo actúan a través de sus elegidos, sus jefes» (7 de abril de 1934). Dimitrov no tarda en aprender la lección.

El nacional-comunismo

Éstos son los rasgos característicos del personaje al que frecuentará Dimitrov durante estos dieciséis años. Pero ¿con qué propósito actúa así? ¿En qué se convirtió en sus manos la doctrina comunista?

Stalin no suele hablar de doctrina con sus colaboradores más próximos, pero cuando suceden determinados acontecimientos importantes, les ofrece su visión de la vida política mundial. En agosto de 1939 acaba de firmar un pacto de amistad con Hitler, y este último lo aprovecha para invadir Polonia. Gran Bretaña y Francia entran en juego, y empieza la Segunda Guerra Mundial. Poco después Stalin expone su análisis a Mólotov, Zhdánov y Dimitrov, a los que ha invitado al Kremlin. «La guerra la llevan a cabo dos grupos de países capitalistas (ricos y pobres en colonias, materias primas, etc.) con el objetivo de repartirse el mundo, de dominar el mundo. Nosotros no estamos en contra de que luchen los unos contra los otros y se agoten mutuamente. No nos parece nada mal que gracias a Alemania se debilite la posición de los países capitalistas más ricos (en especial Inglaterra). Hitler, sin saberlo y sin pretenderlo, sacude y

socava el sistema capitalista [...]. Podemos maniobrar, apoyar a un país en contra de otro para que se destrocen entre sí. El pacto de no agresión beneficia hasta cierto punto a Alemania. Después llegará el momento de apoyar al otro bando [...]. En tiempos de guerra, dividir los países capitalistas en fascistas y democráticos ya no tiene el sentido que tenía antes» (7 de septiembre de 1939).

Es evidente que Stalin no ha entendido que Hitler es un fenómeno nuevo. Aplica a la Segunda Guerra Mundial la interpretación marxista, que tenía más que ver con la primera. Para él las razones del conflicto son económicas, no políticas. Observamos además que sus alianzas se caracterizan por el cinismo total. Apoyará unas veces a uno de los contendientes, otras veces a otro, hasta que ambos estén agotados y él pueda sacar tajada. Hitler no le dejará tiempo para que lleve a cabo sus maquiavélicos proyectos.

Stalin sigue ciego bastante tiempo. El 25 de noviembre de 1940 pide a Dimitrov que transmita a Bulgaria la propuesta de firmar un acuerdo mutuo de no agresión. Al país balcánico, hasta entonces neutral, le llegan solicitudes de todas partes. «Por lo que respecta a la firma de un pacto de ayuda mutua, no sólo no nos oponemos a que Bulgaria se sume al pacto tripartito, sino que también nosotros lo haremos.» Temblamos sólo de pensar que Hitler habría podido aceptar la propuesta, y que el pacto tripartito –Alemania, Italia y Japón– habría podido convertirse en cuatripartito. La Europa actual habría sido muy diferente. Por suerte para nosotros, Hitler rechaza la oferta.

Cuando las alianzas se desbaratan, Stalin se siente más próximo a Estados Unidos y a Gran Bretaña que a la Alemania nazi. «Entre nosotros y la fracción democrática de

los capitalistas surgió una alianza porque a ésta le interesaba impedir el dominio de Hitler, dado que ese dominio brutal habría provocado que la clase obrera se radicalizara y derribara el propio capitalismo. Ahora estamos en favor de una de las fracciones y en contra de la otra, pero en el futuro estaremos también en contra de esta fracción capitalista» (28 de enero de 1945). Stalin sigue fiel a la línea de interpretación ortodoxa de la doctrina marxista tradicional, y por eso pasa por alto la naturaleza agresiva del nazismo, al que atribuye los sorprendentes rasgos de un sepulturero involuntario del capitalismo. En estas circunstancias se entiende por qué Stalin decidió apoyarlo en primer lugar.

Al mismo tiempo, cuando escuchamos los razonamientos concretos de Stalin sobre determinado país, nos da la impresión de que estamos ante el representante de una gran potencia, no ante un teórico comunista. Piensa las relaciones entre países en términos de equilibrio geopolítico, no de victorias doctrinales. Al poco de comenzar la guerra empieza a preocuparle el hecho de que tras la contienda Alemania pueda quedar excesivamente debilitada en Europa, lo que ya no le permitiría compensar la influencia inglesa. «Es preciso indicar a los alemanes que corren el peligro de que Alemania quede dividida y aniquilada» (12 de junio de 1943). En vísperas de la victoria su preocupación sigue siendo la misma: «Los ingleses quieren repartirse Alemania (Baviera y Austria, la región renana, etc.). Aspiran a aniquilar a su enemigo por todos los medios. Bombardean malvadamente las fábricas y las industrias alemanas. Nosotros no admitimos su aviación en nuestra zona de Alemania, pero intentan por todos los medios bombardearla también [...]. Es preciso que los alemanes actúen para salvar lo que todavía

puede salvarse en la vida del pueblo alemán» (17 de marzo de 1945).

Las relaciones con otro vecino, Turquía, parecen también planteadas en términos étnicos, no ideológicos. «Perseguiremos a los turcos de Asia. ¿Qué es esta Turquía? Hay dos millones de georgianos, un millón y medio de armenios, un millón de kurdos, etc. Los turcos son sólo seis o siete millones» (25 de noviembre de 1940). Una vez concluida la guerra, Stalin no renuncia a su proyecto, aunque lo aplaza para el futuro. Los búlgaros deberían heredar Tracia, la parte europea de Turquía. «La demanda de Tracia por parte de Bulgaria le ofrecerá posiciones en el futuro. Es necesaria otra guerra para que este tipo de cuestiones queden reguladas definitivamente» (2 de septiembre de 1946). ¿No nos parece escuchar, en lugar de la voz de un dirigente comunista, la del zar decidiendo la suerte de un vecino recalcitrante?

En los años previos a la guerra, Stalin se ha dedicado precisamente a la sorprendente tarea de reevaluar la herencia de los zares rusos. Según él, su política dentro del país era criticable, pero su actitud ante los países vecinos era digna de elogio. «Los zares rusos hicieron muchas cosas mal. Saquearon al pueblo y lo redujeron a la esclavitud [...]. Pero hicieron algo bueno: crearon un Estado inmenso, hasta Kamchatka. Nosotros hemos recibido ese Estado como herencia, y somos nosotros, los bolcheviques, los que por primera vez hemos consolidado y reforzado ese Estado como entidad única e indivisible [...]. Por eso todos los que intentan romper la unidad del Estado socialista, todos los que aspiran a arrancarle partes y nacionalidades, son enemigos, enemigos jurados del Estado y de los pueblos de

la URSS» (7 de noviembre de 1937). Stalin, que es de origen georgiano, adopta incondicionalmente el proyecto de extensión y de consolidación del imperio.

Al final de la guerra, y en esta misma línea, Stalin valora de forma positiva el proyecto de Bulgaria y Yugoslavia de crear una federación de eslavos del sur, primer paso hacia la unificación de todos los eslavos. «Así se sientan las bases de la unión de todos los pueblos eslavos. Estos pueblos tienen que ayudarse entre sí y defenderse mutuamente» (27 de enero de 1945). También en este caso la unidad étnica parece más importante que la ortodoxia ideológica, aunque no haya dejado ésta de lado. Stalin piensa el mundo en términos de «choque de civilizaciones», y los eslavos son una de ellas.

Por esta razón, en los discursos de Stalin se produce un solapamiento, y después una confusión, entre lo étnico y lo ideológico que da lugar al nacional-comunismo ruso. Toda victoria de uno de los elementos beneficia al otro. Por ejemplo, tras el pacto germano-soviético, los dos aliados se reparten y ocupan Polonia. Ampliación del territorio nacional y a la vez victoria del comunismo. «Destruir este Estado en las circunstancias actuales supondría un país fascista y burgués menos. ¿Qué tendría de malo que tras la derrota polaca extendiéramos el sistema socialista por nuevos territorios y poblaciones?» (7 de septiembre de 1939). Se trata de dos vertientes de una misma acción que cada vez resulta más difícil entender. Como dice Stalin respecto de la guerra contra Finlandia, «las acciones del Ejército Rojo son también obra de la revolución mundial» (21 de enero de 1940).

¿No entra la defensa del proyecto nacional ruso en contradicción con el tradicional internacionalismo que

preconiza la doctrina marxista? Stalin sortea el problema haciendo trampas con las palabras. Según él, el nuevo nacionalismo se opone no al internacionalismo proletario, sino al cosmopolitismo burgués. «Entre el nacionalismo bien entendido y el internacionalismo proletario no hay ni puede haber contradicción. El cosmopolitismo desarraigado, que niega los sentimientos nacionales y la idea de patria, nada tiene en común con el internacionalismo proletario» (12 de mayo de 1941). Al parecer, este último se define, por defecto, como la fidelidad a la Unión Soviética, que representa la materialización de un proyecto universal.

Equilibrio de fuerzas

Stalin no pasa mucho tiempo elaborando puntos doctrinales ante Dimitrov, pero le gusta detenerse en los medios que es preciso desplegar para conseguir su objetivo, un objetivo que no se define respecto de los dogmas, sino que consiste en conquistar, consolidar y extender el poder. Y la regla general para lograrlo es que no hay que emprender una acción si no se tienen grandes posibilidades de ganar. Debe descartarse cualquier otra consideración. Stalin desarrolla estas ideas sobre todo a propósito de la situación en Grecia inmediatamente después de la guerra.

Los acuerdos entre los aliados han dejado Grecia fuera de la zona de influencia soviética. Los comunistas griegos, frustrados, intentan apoderarse del poder por medio de la violencia y desencadenan una insurrección. Stalin evalúa la relación de fuerzas y no está de acuerdo. «Se han metido en una labor para la que no tienen fuerza suficiente. Parece que contaban con que el Ejército Rojo bajaría hasta el mar Egeo. No podemos hacerlo. No podemos mandar nuestros ejércitos a Grecia. Los griegos han hecho una tontería» (10 de enero

de 1945). También se han equivocado al boicotear las elecciones legislativas. «Pueden boicotearse las elecciones cuando ese boicot lleva a que las anulen. En caso contrario el boicot no es razonable» (2 de septiembre de 1946).

Los dirigentes comunistas búlgaros y yugoslavos, cuyos países sirven de base en la retaguardia a los partisanos griegos, creen que deben hacer todo lo posible por apoyar su lucha, ya que combaten por una causa justa. Stalin no está de acuerdo, porque se arriesgan a perder. Lo que debe orientar la acción política es el posible resultado, no la motivación de quienes la llevan a cabo. «Cuando se va a la guerra, es preciso construir el frente como se pueda, mientras que aquí sencillamente se dobla el espinazo para que los estadounidenses lo golpeen [...]. Parto del análisis de las fuerzas de las que se dispone, de las de los partisanos y las de sus adversarios. Últimamente empiezo a dudar que ganen los partisanos. Si no estáis convencidos de que los partisanos vencerán, hay que replegar el movimiento de los partisanos [...]. Si en un país la perspectiva del movimiento de los partisanos va a la baja, lo mejor es aplazar el combate hasta que lleguen días mejores. Las carencias en la relación de fuerzas no pueden quedar compensadas con exclamaciones y gemidos» (10 de febrero de 1948).

Es entonces cuando Stalin eleva el debate al nivel de los principios. Dirigiéndose también a los dirigentes búlgaros y yugoslavos, dice: «Os da miedo plantear la cuestión crudamente. Os impresiona el "deber moral". Si no podéis levantar el peso que cargáis, tenéis que admitirlo. No debéis temer un "imperativo categórico" respecto de la cuestión del deber moral. Para nosotros no hay "imperativos categóricos". La cuestión está en el equilibrio de fuerzas. Si

eres fuerte, golpea. Si no, no aceptes el combate. Nosotros aceptamos el combate no cuando lo quiere el enemigo, sino cuando nos interesa a nosotros» (10 de febrero de 1948). Stalin centra toda su atención en el resultado del combate. Cual paroxístico discípulo de Maquiavelo, elimina toda relación entre virtudes morales y cualidades políticas. El buen político no es el que defiende una causa justa, sino el que triunfa. La causa en sí acaba confundiéndose con la victoria. Para ganar la batalla es preciso ganar la batalla, y el poder es un fin en sí mismo.

Esta actitud orienta las reacciones de Stalin en todas las circunstancias. Por ejemplo, al principio de la guerra contra Alemania, cuando están en el refugio, Kalinin, miembro del gabinete político, alaba ante Stalin la valentía de los soldados soviéticos. Cree que así el jefe estará contento. Pero éste lo interrumpe violentamente: «Cualquier idiota puede ser valiente. Hay que saber luchar» (8 de septiembre de 1941). Kalinin ha cometido el error de confundir virtud con *virtu*. Unos años después le toca a Dimitrov recibir los golpes del amo. El dirigente búlgaro intenta justificarse, creía que estaba actuando correctamente, jamás se le ha pasado por la cabeza un solo pensamiento hostil hacia la URSS. Stalin, que parece haber releído las páginas de Weber sobre la diferencia entre ética de la convicción y ética de la responsabilidad, le contesta: «Eres un político, por lo que debes pensar no sólo en tus intenciones, sino también en el resultado de tus intervenciones» (10 de febrero de 1948).

A Stalin no le gusta que sus colaboradores apelen a otra legitimidad que sus órdenes, y por este motivo prefiere dejar de lado la ideología, o reducirla a tales abstracciones que en todo momento sea preciso volver a interpretarla. Las

referencias al pasado no le impresionan, ya que no pueden justificar las acciones presentes. «Hablas de historia, pero algunas veces es preciso corregir la historia» (7 de abril de 1934). «No os limitéis a lo que sucedió ayer. Tened rigurosamente en cuenta las nuevas circunstancias» (20 de abril de 1941). La improvisación es más importante que la tradición, y también en esto Stalin se inscribe con fuerza en la gran corriente de la modernidad. No ceñirse al dogma y considerar de inmediato todo nuevo dato es la regla que se impone desde el principio de la guerra. «Los inicios de la gran sabiduría: 1) reconocer los propios errores y defectos; 2) corregir esos errores y defectos» (28 de julio de 1941).

También por esta razón, Stalin prefiere cambiar cada cierto tiempo a los hombres que lo rodean, y en concreto colocar a jóvenes en el lugar de los viejos. «Las personas mayores tienden a lo antiguo, mientras que los jóvenes van hacia delante. Es muy importante sustituir a las personas mayores por jóvenes» (6 de febrero de 1941). Este principio explica no sólo las purgas de los años treinta, sino también la estrategia de Pol Pot cincuenta años después: el dirigente camboyano se rodeará deliberadamente de niños soldado.

Durante el pacto germano-soviético, Stalin no muestra la menor hostilidad hacia Hitler, aunque considera que su sistema tiene un auténtico fallo: la ideología racista. No se trata de que a Stalin le indigne desde el punto de vista moral, sino que asumir esta ideología no igualitaria, y además proclamarla a los cuatro vientos, le parece una desventaja para la acción política. «Alemania sigue ahora luchando bajo el estandarte de la sujeción y de la sumisión de los demás pueblos, bajo el estandarte de la hegemonía. Es un gran punto negativo para el ejército alemán. No sólo ya no cuenta

con la simpatía de una serie de países y de pueblos, sino que, por el contrario, se ha ganado la hostilidad de muchos de los países que ocupa» (5 de mayo de 1941).

En este sentido, para Stalin la ideología comunista es un arma mucho mejor. «Lenin creó la nueva ideología de la humanidad, la ideología de la amistad y el amor entre los pueblos, de la igualdad entre razas. Una ideología que sitúa a una raza por encima y exige que las demás razas se sometan a ella es una ideología muerta, no puede sobrevivir mucho tiempo» (22 de abril de 1941). Si en esta frase sustituyéramos el término «ideología» por «propaganda», apenas se notaría la diferencia. La ideología queda reducida aquí a un papel meramente instrumental: facilita la conquista del poder. Es la sirvienta, no la señora. La Unión Soviética es una pseudoideocracia, un Estado que pretende someterse a la ideología, pero que en realidad la pone al servicio de la conquista del poder absoluto. Los departamentos de propaganda son tan necesarios –y tan sumisos– como el Ejército Rojo y el KGB.

Una máscara cómoda

El traje ideológico no es menos indispensable cuando se es subordinado. Incluso da la impresión de que, precisamente porque el papel del subordinado tiende a desaparecer como motor de la acción, debe guardar las apariencias a toda costa. Pero ¿qué apariencias son las más convenientes? Después de la guerra, Stalin considera que lo mejor es avanzar agachado, es decir, no proclamar su deseo de instaurar el comunismo en todas partes ni exigir la sumisión a la Unión Soviética, sino, por el contrario, presentar sus acciones como una lucha de liberación nacional, de frente popular, de coalición de todas las fuerzas progresistas. Stalin

insiste en que es imprescindible disimular el proyecto soviético detrás de una fachada que no intimide a nadie, por supuesto sin ceder jamás en lo fundamental, que es controlar el poder. Como dice a Togliatti (que al momento se lo repite a Dimitrov): «Para los marxistas la forma nunca tiene un significado decisivo. Lo que importa es el fondo de las cosas» (5 de marzo de 1944). Lo fundamental aquí no es saber si Italia será una monarquía o una república, sino que los comunistas se aseguren una parte del poder.

Lo mismo sucede con la Europa del Este. Stalin explica pacientemente a Dimitrov que es preciso saber adaptarse. «En Bulgaria tenéis que crear un Labour Party, un partido de los trabajadores [...]. No es ventajoso tener un partido obrero, y llamarlo además comunista [como sucede en Bulgaria] [...]. Os aconsejo vehementemente que lo hagáis [...]. Será un partido popular. Os aseguro que no perderéis nada. Todo lo contrario, saldréis ganando. Y desde el punto de vista de la situación internacional del país, os facilitará considerablemente la labor. En el fondo será un partido comunista, pero contará con una base más amplia y llevará una máscara cómoda en el momento actual. Os ayudará a conseguir el socialismo por una vía concreta, sin la dictadura del proletariado [...]. No temáis que os acusen de oportunismo. Para nada es oportunismo. Se trata de aplicar el marxismo a la situación actual» (2 de septiembre de 1946).

El error de los colaboradores de la Europa del Este no es tener uno u otro objetivo, sino manifestarlos públicamente sin preocuparse de los efectos que ello provoca. Dimitrov ha proclamado la necesidad de una unión aduanera entre países socialistas, y Stalin se enfada, porque los occidentales podrían hacer lo mismo. «Si queréis unificaros, ¿para qué

hacer tanto ruido?» (10 de febrero de 1948). Los yugoslavos mandan su ejército a Albania: ¿para qué proclamarlo a los cuatro vientos? «Es evidente que los yugoslavos tienen miedo de que les quiten Albania. Debéis tomar Albania, pero de forma inteligente» (10 de febrero de 1948). Dimitrov ha comentado que el objetivo del bando socialista en esos momentos es «destruir todos los focos de agresión». La dirección soviética se escandaliza. Mólotov exclama: «¿Qué son esos alaridos? ¿Vais a hacer una guerra preventiva?». Stalin añade: «Eso son desviaciones izquierdistas» (10 de febrero de 1948). Nunca se juzga el discurso en función de si es verdadero o falso, sino de si es útil o perjudicial. El error de Dimitrov es haber dicho la verdad.

El propio Stalin nunca dice lo que hay que decir. Tras haber elogiado la nueva eslavofilia, añade: «La antigua eslavofilia expresaba la aspiración de la Rusia zarista a someter a los demás pueblos eslavos. Nuestra eslavofilia es totalmente diferente: reunificar los pueblos eslavos en calidad de iguales para defender conjuntamente su existencia y su futuro. No queremos imponer nada a los demás pueblos eslavos. No nos metemos en sus asuntos internos. Que hagan lo que puedan» (28 de enero de 1945). Al mismo tiempo envía a estos países a los consejeros del KGB y vigila minuciosamente los nombramientos para el gobierno. Esto muestra que recurre de forma sistemática a un uso del lenguaje en el que llega a ser un maestro. Las palabras no están ahí para designar las cosas, sino para esconderlas. Diciendo lo contrario de lo que se hace se gana en dos frentes: actuar con total libertad y a la vez protegerse de los efectos negativos de los propios actos.

Stalin nunca ha tenido intención de dejar la menor

libertad a sus aliados, pero precisamente por ello debe decir siempre lo contrario. Si interviene en sus asuntos, es porque vela por sus intereses más que ellos mismos. «Ya no podemos admitir esta situación, porque perjudica los intereses de Bulgaria» (15 de marzo de 1946; frase de Mólotov). Así, es preciso saber que cuando Stalin dice «coordinación», quiere decir «subordinación». Dirigiéndose a Kostov, culpable de desviación autonomista, le indica: «Entre comunistas es necesaria la amistad, la colaboración “sin mentiras ni arrogancia”» (6 de diciembre de 1948). Y dice también que sólo quiere paz y amor entre los pueblos (es decir, que hay que reforzar el armamento para que en las siguientes conquistas no se produzcan incidentes). Por último, y la cosa tiene su gracia, es preciso evitar a toda costa insistir en el importante papel del propio Stalin, ya que al dirigente soviético no le gustan las adulaciones. A buen entendedor, pocas palabras bastan.

No obstante, Stalin jamás olvida que estas concesiones verbales deben afectar a la forma, pero nunca al fondo, empleando su vocabulario. Así, en el momento de la anexión de los países bálticos: «Creemos que con los pactos de ayuda mutua (con Estonia, Lituania y Letonia) hemos encontrado la forma que nos permitirá colocar una serie de países en la esfera de influencia de la Unión Soviética. Pero para lograrlo debemos respetar estrictamente su régimen interno y su autonomía. No aspiraremos a sovietizarlos. Llegará el momento en que ellos mismos lo harán» (25 de octubre de 1939). Stalin no tiene prisa. Es inútil complicarse la vida interviniendo enseguida. Al final de la guerra advierte a los rumanos: «De momento no toquéis las tierras del palacio y de los monasterios [...]. No preguntéis ahora por las

nacionalizaciones» (4 de enero de 1945).

Dimitrov sufrirá las consecuencias inmediatas de esta elección de la máscara más cómoda, ya que están relacionadas con las actividades del Komintern justo en el momento en el que él asume la dirección, a mediados de los años treinta. Stalin cree que han pasado los tiempos en que era útil reivindicar el comunismo y afirmar la unidad internacional. Ahora lo conveniente es poner el acento en el antifascismo y la democracia, insistir en la autonomía nacional. Y esto vale para los países en guerra civil, como China y España, pero también para Francia, Italia, Gran Bretaña, Alemania, Yugoslavia y Bulgaria. En otras palabras: la Internacional comunista está destinada a desaparecer, y Dimitrov, aunque está muy orgulloso de ser su jefe, debe convertirse en su sepulturero.

Durante el pacto germano-soviético, la nueva estrategia se detiene definitivamente. «Los partidos comunistas deberían dejar de ser secciones del Komintern y convertirse en partidos totalmente autónomos. Tienen que transformarse en partidos comunistas nacionales con nombres diferentes: partido obrero, partido marxista, etc. El nombre poco importa. Lo importante es que se introduzcan en el pueblo y que se centren en sus labores concretas. Deben tener un programa comunista, apoyarse en un análisis marxista, pero no tienen que mirar hacia Moscú [...]. Lo que ahora pasa a primer plano son las labores nacionales de cada país» (20 de abril de 1941). El programa comunista sigue siendo el mismo, pero el nombre del partido debe cambiar.

Desde el primer día de la guerra, Stalin, que a juzgar por el diario de Dimitrov no ha perdido la sangre fría, anuncia

que el Komintern debe retirarse. «De momento el Komintern no debe actuar al descubierto [...]. No debe volver a plantearse el tema de la revolución socialista. El pueblo soviético lucha en una guerra patriótica contra la Alemania fascista» (22 de junio de 1941). Para uso interno, mejor hablar de patriotismo que de comunismo, y también respecto del mundo exterior la defensa nacional debe ser prioritaria al proyecto internacional. Dimitrov sigue creyendo en su juguete, por lo que intenta coordinar las actividades en el extranjero. Solicita reunirse con Stalin, pero no se le concede. El 11 de mayo de 1943 llega la decisión: «La experiencia muestra que no es necesario un centro de dirección internacional para todos los países». Stalin explica al apenado Dimitrov: «Se acusa falsamente a los partidos comunistas de ser agentes de un Estado extranjero, y esto perjudica su trabajo con las masas. Disolviendo el Komintern privamos de esta baza a los enemigos» (21 de mayo de 1943).

Así pues, ha llegado el momento de los movimientos antifascistas. Pero no nos equivoquemos: no se ha producido ningún cambio de fondo. El Komintern era un órgano de la política soviética. Tras su desaparición, la misma política continúa con más fuerza que antes. Por lo demás, enseguida surge otro órgano que lo sustituye. El 12 de junio de 1943 Stalin crea un gabinete que retoma las funciones del Komintern. «Crear un departamento de información internacional, dependiente del comité central, que se encargará de dirigir los comités antifascistas, de la radiodifusión nacional ilegal y de las relaciones con el extranjero.» En esta ocasión el gabinete lo preside un camarada soviético, y Dimitrov debe conformarse con el

puesto de vicepresidente.

Después de la guerra una serie de países de la Europa del Este entra en la órbita de la Unión Soviética. ¿Cómo presentar este cambio? Los comunistas de estos países (todavía tentados por las «desviaciones izquierdistas») hablan de sóviets, dictadura y comunismo. Stalin no está de acuerdo. ¿Para qué asustar a la gente y escandalizar a los aliados? Desarrolla entonces la idea de dos vías que conducen al socialismo. Así lo explica a los dirigentes búlgaros y yugoslavos a los que ha invitado a su casa: «En la historia del pensamiento marxista se han puesto de manifiesto dos posibilidades o dos formas de dictadura del proletariado [...]. Una de las formas es la república democrática con predominio del proletariado [...], no una república democrática, como en Estados Unidos o Suiza, sino una república en la que la clase obrera tiene un gran peso. Después Lenin descubrió que la forma soviética de la dictadura del proletariado es más adecuada y conveniente en nuestra situación [...]. Eliminamos el derecho a voto de los kulaks y de la burguesía. En nuestro país sólo los trabajadores tenían derecho a votar. Hubo que deportar al norte a dos millones de kulaks, y tras haber liquidado a los kulaks como clase, concedimos a todos el derecho a voto [...]. Pero podéis vencer a los enemigos sobre una base legal [...]. La forma soviética es buena porque lo resuelve todo rápidamente –con sangre, pero rápidamente–, pero vosotros podéis prescindir de ella, porque vuestros capitalistas se han rendido enseguida» (6 de diciembre de 1948).

Vemos que Stalin en absoluto oculta la envergadura de las masacres de las que es responsable, masacres que justifica en nombre de la eficacia («con sangre, pero

rápidamente»). Además se encarga de diferenciar dos formas de democracia: burguesa y popular. Lleva a cabo una diferenciación similar entre dos formas de oposición. Stalin replica al secretario de Estado estadounidense, que lamenta la ausencia de pluralismo en Bulgaria, y por lo tanto que se persiga a la oposición: «Por lo que respecta a la oposición, puede ser, como sabemos, leal o desleal» (23 de diciembre de 1945). La primera, a la que le parece bien colaborar con los comunistas en el poder, es aceptable. En cuanto a la segunda, da a Dimitrov instrucciones concretas: «Tomar una serie de medidas reflexionadas y hábilmente organizadas para aplastar la oposición» (28 de marzo de 1946).

Cuando leemos el diario de Dimitrov, el personaje de Stalin, temible hombre de Estado, aparece ante nosotros con toda su fuerza. Podríamos decir que no busca el poder en beneficio propio. Ya no distingue entre comunismo y Estado soviético, y él mismo se confunde con su función, la de dirigente supremo de la URSS. Lo que es bueno para el poder del país es bueno para el comunismo y a la vez para él. La Unión Soviética debe conquistar el poder en el mundo del mismo modo que Stalin ha conquistado el poder absoluto en la Unión Soviética. La eficacia de los métodos estalinistas −«con sangre, pero rápidamente»− es tan incontestable como radicalmente amoral: «para nosotros no hay imperativos categóricos».

Sus resultados en la escena internacional son más mitigados, aunque están lejos de ser insignificantes. Podemos decir que con Hitler comete un error grave. Es prisionero de sus esquemas marxistas y no se da cuenta de que el proyecto de Hitler es algo nuevo. Pero en otro sentido Stalin tiene razón. Hitler es también prisionero de su

ideología, no hace suficiente caso al principio de Stalin: «Si eres fuerte, golpea. Si no, no aceptes el combate». Hitler se ha creído más fuerte de lo que es y ha declarado la guerra simultáneamente a Gran Bretaña, la Unión Soviética y Estados Unidos. Ha actuado atendiendo a sus convicciones, sin calcular los efectos de sus actos. Stalin nunca lo hace. Si el comportamiento de Hitler hubiera sido tan inteligente como el de Stalin, habrían ganado los dos. En definitiva, Stalin se ha empeñado en creer que ambos se parecían y no se le ha pasado por la cabeza que Hitler estaba loco. Stalin tenía razón, pero sólo a largo plazo. Serán necesarios cuatro años de guerra agotadora y veinticinco millones de víctimas soviéticas para hacerse con la victoria.

El otro desengaño de Stalin tiene que ver con Tito, cuyo caso aparece en las últimas páginas del diario de Dimitrov. Tito logra mantener a raya al gran jefe porque, a diferencia de Hitler, ha aprendido bien la lección. Toma a Stalin al pie de la letra. Dado que éste pretende respetar las autonomías nacionales, Tito se emancipará de la tutela soviética. Y elige el momento, cuando Stalin teme la reacción estadounidense y renuncia a intervenir militarmente. Tito conoce las ventajas de la doctrina nacional-comunista, que adopta en beneficio propio. Desde este punto de vista, Milosevic es un discípulo lejano de Stalin, porque olvida que para cumplir un proyecto debe disponerse de la fuerza necesaria. En caso contrario se corre el peligro de «doblar el espinazo para que los estadounidenses lo golpeen».

Stalin muere en 1953, pero las lecciones que hemos aprendido de sus actos siguen vivas entre nosotros.

> Lo que en el escritor es cualidad puede ser vicio en el hombre de Estado, y las mismas cosas que a menudo han inspirado buenos libros pueden provocar grandes revoluciones.
>
> ALEXIS DE TOCQUEVILLE[1]

La obra de arte total

Desde la época romántica se otorga al arte un papel mucho más importante que antes, ya que se considera que proporciona un modo de conocimiento superior al de la ciencia y representa además, en lugar de la religión, la actividad más elevada a la que pueden dedicarse los seres humanos. Paul Bénichou llamó hace mucho tiempo a este novedoso ascenso de los creadores la «consagración del escritor» o, de forma más general, del artista. «La esencia absoluta de lo bello es Dios», afirma un portavoz del Romanticismo. Los artistas, especialistas de lo bello, serán sus mejores siervos, y los poetas deberían ocupar el lugar de los profetas. El hecho de que se otorgue este papel al arte y a la poesía, manifestaciones ejemplares de lo bello, en ningún caso significa que se dé la espalda a otras actividades humanas. Para Schiller, autor de las *Cartas sobre la educación estética del hombre* en los últimos años del siglo XVIII, y para sus seguidores, la educación estética desemboca en un proyecto político. Lo que mejora la condición humana es la

fusión de ambas actividades.

Encontramos una de las formulaciones más influyentes de esta aspiración en los textos de Richard Wagner, quien, influido por las ideas revolucionarias de Bakunin, participa en la revuelta política de Dresde, en 1848-1849. Tras la represión de dicha revuelta, se ve obligado a exiliarse y se refugia en Suiza, donde escribe textos en los que expone sus ideas sobre el arte y la relación que éste mantiene con la sociedad. Se trata de *El arte y la revolución* y *La obra de arte del futuro*, ambos fechados en 1849. Wagner aspira a lo absoluto, pero no lo busca en las religiones establecidas. Le parece que la mejor encarnación de lo absoluto es el arte, «la religión viva representada».[2] A partir de ahí considera que se establecen dos relaciones entre la actividad artística y la vida social. Por una parte, para que el arte alcance su plenitud, la sociedad debe ofrecerle las condiciones más favorables. Pero el mundo en el que vive Wagner, los Estados germánicos del siglo XIX, está lejos de reunir esas condiciones. Es preciso cambiarlo, es decir, apoyar la revolución. Wagner sólo se interesa por la política en la medida en que contribuye al desarrollo del arte. Para él la revolución social no es un objetivo en sí misma, sino el medio para conseguir la revolución artística, los cimientos que permitirán construir el nuevo edificio.

¿Por qué conceder este honor a los artistas? Aquí entra en juego la segunda relación entre arte y sociedad. Resulta que «el objetivo supremo del hombre es el artístico» y que «el arte es la actividad más elevada del hombre», la que culmina su existencia en la tierra. «El verdadero arte es la más elevada libertad.» Wagner comparte el sueño saint-simoniano de que, en un futuro próximo, las máquinas se

encargarán de hacer los trabajos pesados de los hombres, quienes, liberados de sus agotadoras cargas, desplazarán su atención hacia la creación artística en libertad y felicidad. El arte no se opone a la vida, como dice otra versión de la doctrina romántica, sino que es su culminación. «La humanidad artística» es sinónimo de «la libre dignidad del hombre». El oficio se convierte en arte, el proletario se hace artista, y el esclavo de la industria pasa a ser productor de belleza. La sociedad futura ya no estará al servicio del arte, como pedía Wagner para su presente, porque toda la vida habrá pasado a ser artística. El arte se convierte en el modelo ideal de la sociedad. Ya no habrá que alabar a los artistas, porque todo el mundo lo será. Para ser exactos, será la comunidad en su conjunto la que decida libremente sobre su existencia y adopte la actitud del creador. «Pero ¿quién será el artista del futuro? ¿El poeta? ¿El actor? ¿El músico? ¿El escultor? Digámoslo en una palabra: el *pueblo*.»[3] Precisamente porque sólo un esfuerzo *común* es susceptible de realizar este proyecto, Wagner opta por lo contrario del egoísmo, el *comunismo*, cuyo *Manifiesto* han publicado Marx y Engels un año antes.

Sin embargo, el fracaso de las revoluciones de 1848 en Europa anuncia la muerte de estos sueños. Empieza entonces un segundo gran período de la historia de lo absoluto en la tierra, que va desde 1848 hasta principios del siglo XX, durante el cual las dos voces, la colectiva y la individual, la política y la estética, se desvinculan. Para Baudelaire, aunque comenta con entusiasmo a Wagner, la esperanza de ver como el arte influencia el mundo no es más que una ilusión. En cuanto a Marx, no le preocupa la educación estética de los individuos. Ambos se ignoran

olímpicamente, pero ninguno de ellos piensa en renunciar a su superioridad. Las cosas volverán a cambiar en el siglo xx, el momento de la historia que quisiera analizar aquí. La tendencia que se perfila entonces es doble, pero en ambos casos podemos describirla como una actualización del proyecto wagneriano de crear una obra de arte total cuya extensión coincida con toda la vida y el mundo entero.

Dicha tendencia procede, por una parte, de diversos movimientos artísticos especialmente radicales que se consideran a sí mismos la encarnación de una vanguardia, metáfora militar que en esta época está ya extendida en el vocabulario político. Varios rasgos diferencian las vanguardias de los movimientos artísticos precedentes, como el naturalismo, el impresionismo y el simbolismo, que sin embargo han aportado la inevitable innovación. De entrada, las vanguardias no se limitan a reivindicar su novedad, sino que proclaman también el rechazo radical del pasado. Mandan al olvido de la historia a todos los que las han precedido y afirman que su arte no se limita a ser nuevo, sino que convierte todos los demás en caducos. Además, como se han otorgado una finalidad tan sublime, consideran que todos los medios para alcanzarla son buenos, en especial los más radicales, y por lo tanto se trata de un llamamiento a la revolución. Por último, aspiran a ampliar el ámbito de intervención artística para que abarque la totalidad de la vida social y política.

Por otra parte, unos años después, y al parecer de forma independiente, varios movimientos políticos extremistas elaboran un proyecto para transformar la sociedad y a los seres humanos que toma como modelo la actividad creadora del artista. Éste será el caso del comunismo, el fascismo y el

nazismo. También en ellos está presente la idea de vanguardia, pero se encarna no en la obra de algunos genios, sino en un partido –comunista, fascista, nacionalsocialista– cuya labor es guiar a las masas pasivas.

Así pues, en ambos casos se considera que la violencia –la revolución– es el instrumento adecuado para lograr que el proyecto se cumpla lo antes posible. Sus dirigentes saben que promueven un cambio radical que puede encontrar resistencias, de modo que es preciso eliminarlas, si es necesario por la fuerza. La relación entre estos dos movimientos no consiste sólo en la aproximación, al fin y al cabo banal, entre arte y poder, en la que uno utiliza el otro como medio, por una parte utilizando las obras para reforzar la propaganda y embelleciendo las manifestaciones políticas para despertar la imaginación, y por la otra introduciendo en las obras temas políticos para hacerlas más interesantes para su público. Las dos prácticas ya no avanzan en paralelo, pero descubren que tienen afinidades profundas y tienden a imitarse mutuamente. Este doble movimiento de aproximación entre las dos grandes formas de absoluto en la tierra, la política y la artística, avanzará en los mismos países: Rusia, Italia y Alemania. De la historia podemos aprender más de una lección.

El futurismo italiano

A principios del siglo XX asistimos en Europa a un cambio en los modos de vida que en la actualidad nos cuesta observar, porque desde entonces se han sucedido muchas otras transformaciones. Pero si por un momento nos ponemos en la piel de una persona que vive en una gran ciudad de la época, veremos que es testigo de un auténtico cambio radical en sus costumbres. Acaba de dominarse la

electricidad, que entra en la vida cotidiana de millones de personas. Los ciudadanos se acostumbran a nuevas fuentes de energía más maleables que las anteriores, como el gas y la gasolina. Con los primeros aviones se hace realidad el sueño milenario de dejar atrás la superficie terrestre y salir volando. Los coches particulares se lanzan por las carreteras de todos los países. La revolución industrial transforma radicalmente la vida de la población, y sobre todo parece dar inicio una serie imparable de inventos. Por primera vez en su historia, la parte de la humanidad que habita el mundo occidental (Europa occidental y Norteamérica) tiene la impresión de que la innovación es más importante que la tradición, de que las obras de origen humano tienen más peso que los fenómenos naturales. El programa cartesiano de ver al hombre convertirse en amo y dueño de la naturaleza parece estar cumpliéndose.

En todas las sociedades que cuentan con artistas-creadores, en especial poetas y pintores, éstos no se limitan a crear obras que satisfagan las exigencias de belleza. Parece que entre sus filas se encuentran las personas más sensibles al espíritu de la época, los que observan tendencias de las que el resto de la población todavía no es consciente, aunque su comportamiento dé testimonio de ellas. Serán pues de nuevo los artistas los que captarán los primeros cambios sociales y físicos que ha provocado el extraordinario progreso técnico. El primer movimiento de vanguardia que se adentra en esta vía y que creará un modelo para los siguientes es el futurismo italiano.

Su fundador y dirigente es Filippo Tommaso Marinetti (1876-1944), que representa una figura de artista desconocida para la tradición. Marinetti, autor de novelas, de

obras de teatro y de poesías, no da muestras de gran talento en sus obras, y tampoco es un pensador original, pero resulta tener grandes dotes como activista. Las circunstancias en que lanza su primer manifiesto son ya reveladoras. Llena su texto de frases provocadoras aptas para «impactar al burgués» y lo envía a la prensa italiana. Para su desgracia, en esos momentos, diciembre de 1908, sobreviene el mortífero terremoto de Messina, de modo que el manifiesto firmado por un autor desconocido queda relegado a las páginas interiores de los periódicos y pasa inadvertido. Pero la obra de Marinetti no puede existir sin el eco del público, así que decide volver a dirigirse a la prensa, pero no a la italiana, sino a la francesa. La creciente internacionalización de la vida cultural es uno de los efectos de la rápida transformación tecnológica del planeta. El primer «Manifiesto futurista» aparecerá en *Le Figaro* el 20 de febrero de 1909 y tendrá una gran resonancia.

El texto es un elogio de la vida moderna, de la gran ciudad, de las máquinas y de la velocidad, temas que también están presentes en otros autores, pero que Marinetti sintetiza, pone de relieve y reduce a eslóganes. Sin embargo, y desde este punto de vista es más original, los sitúa en un marco más amplio, el de hacer un llamamiento a eliminar toda referencia al pasado y celebrar el culto a lo nuevo. Los vínculos que preservan la memoria del pasado no merecen existir. «¡Prended fuego a los estantes de las bibliotecas! ¡Desviad el curso de los canales para inundar los sótanos de los museos! [...]. ¡Socavad los cimientos de las ciudades venerables!»[4] Sólo tras haber destruido íntegramente todo lo que existe podremos lanzarnos a construir de nuevo. Marinetti pone de manifiesto también otra opción destinada

a desempeñar un papel central en su vida, el superhombre nietzscheano, que lo lleva a elogiar la fuerza, la agresividad, el combate, la guerra («la única higiene del mundo»), la virilidad (que lleva consigo «el desprecio a la mujer») y la injusticia, formulaciones paradójicas aptas para llamar la atención.

El primer manifiesto no habla directamente de acciones «futuristas» fuera del ámbito del arte pero, como vemos, el sentido de las opciones de Marinetti apunta al conjunto de la vida social. Él mismo no tarda en adentrarse en esta vía, en la que sin embargo no le seguirán todos los artistas y poetas que acaban de sumarse a su movimiento. En este mismo año, 1909, con ocasión de las elecciones generales, lanza un «Manifiesto político a los electores futuristas», en el que formula varias directrices: luchar contra el pasado y el clericalismo, promover el patriotismo y meter a Italia en guerras de conquista. Otras octavillas y proclamas de la misma época, inspiradas por el sindicalismo revolucionario, sobre el que ha teorizado Georges Sorel, llaman a la lucha común a los proletarios y los artistas, «las alas extremistas de la política y de la literatura». En 1912 Marinetti se alista en la guerra de Italia en Libia y firma muchos artículos. Su patriotismo desempeña un papel cada vez más importante. «La palabra "Italia" debe resplandecer muy por encima de la palabra "libertad".»[5] Además el futurismo se amplía a nuevos ámbitos: pintura, música, teatro y music hall, pero también arquitectura, objetos de la vida cotidiana, decoración y costumbres.

En 1911 Marinetti publica (también en francés) una selección de intervenciones orales y escritas con el título de *Le Futurisme*, que pronto se traducirá a otras lenguas. Vuelve

a aparecer su adhesión a lo que llama el «principio absoluto del futurismo», a saber, «el devenir continuo y el progreso indefinido, fisiológico e intelectual, del hombre». Se trata de un proyecto de transformación del ser humano, no sólo de las artes, y atañe tanto al cuerpo como al espíritu. La guerra es también aquí «la única higiene del mundo» y sigue siendo necesario luchar contra el enemigo, «el eterno enemigo, que si no existiera, deberíamos inventar». Argumenta un poco más su desprecio por las mujeres, tema al que dedica otro capítulo; la tiene tomada básicamente con los valores que encarnan las mujeres: el amor, la ternura, la voluptuosidad, y considera que están demasiado cercanas a la naturaleza, que mediante la concepción garantizan la simple reproducción de la especie, mientras que él aspira a mejorarla. Sueña «con crear algún día nuestro hijo mecánico, fruto de la pura voluntad, síntesis de todas las leyes cuyo descubrimiento precipitará la ciencia». Llama al hombre nuevo «hombre multiplicado» y describe así su transformación psíquica: «Aspiramos a crear un tipo inhumano en el que quedarán abolidos el dolor moral, la bondad, la ternura y el amor»,[6] un auténtico hombre de acero que se alimentará de electricidad. Marinetti imagina también, de forma bastante profética, que nuevas tecnologías invadirán el mundo, energías de origen químico, libros metálicos de cien mil páginas y guerras entre máquinas.

Durante la Primera Guerra Mundial, Marinetti defiende posiciones nacionalistas y militaristas. En 1918 se implica todavía más en la acción política lanzando un «Manifiesto del partido político futurista», que retoma sus temas habituales: antiparlamentarismo, anticlericalismo, hostilidad

hacia los valores femeninos, igualdad de todos ante la ley, protección social de los más desfavorecidos y rejuvenecimiento de todos los ámbitos del país. Al año siguiente se une a Mussolini, que acaba de crear los Fascios de Combate. Ambos se conocen bien desde 1915, año en el que participaron en actividades comunes. Mussolini procede de las filas socialistas, y su movimiento todavía no ha derribado todos los puentes con los revolucionarios de izquierdas, lo que sucederá en 1920, y en esta ocasión Marinetti se alejará provisionalmente del fascismo y explicitará en sus escritos sus divergencias con los movimientos políticos. Respecto del comunismo, al que dedica un panfleto, *Más allá del comunismo*, le reprocha el proyecto de una sociedad pacífica, sin clases, que se opone al apego futurista a la guerra permanente. En cuanto al fascismo, el desacuerdo tiene que ver con la relación con el pasado. Como buen político, Mussolini se ha aliado con las fuerzas conservadoras y clericales, lo que lo ha alejado del proyecto futurista. Sin embargo, poco después Marinetti vuelve a afiliarse al partido fascista, y en su folleto *Futurismo y fascismo* (1924) reafirma la proximidad ideológica de ambos movimientos: «La llegada al poder del fascismo constituye la realización del programa mínimo futurista», y celebra «el talante futurista del presidente del consejo», es decir, Mussolini.[7] Pese a que entre ellos se producen algunos desacuerdos puntuales, el poeta y el político seguirán siendo amigos hasta el final.

Las vanguardias en Alemania

Los diferentes movimientos de vanguardia se comunican entre sí. Marinetti despliega gran cantidad de energía para que se conozcan sus ideas en otros países europeos. En

Alemania, aunque los movimientos modernistas anteriores a la Primera Guerra Mundial, como Die Brücke y Der Blaue Reiter, y de forma más general el movimiento expresionista, defienden la ruptura radical con las tradiciones anteriores en el ámbito artístico, no aspiran a cambiar el mundo. Aun así, el futurismo tiene una acogida favorable, y a menudo su impacto se confunde con el de otros grupos nuevos, lo que más tarde le granjeará las simpatías de Goebbels. Lo que provocará un cambio radical de actitud tanto en Alemania como en Rusia e Italia será la Primera Guerra Mundial, que desempeña un papel no menos decisivo en la orientación de las vanguardias que el fulgurante progreso tecnológico de las décadas anteriores. La guerra total que libran los pueblos europeos resulta ser algo muy diferente de la «higiene del mundo» ensalzada por Marinetti. Debido al nivel de destrucción que se inflige al enemigo, a la transgresión sistemática de todas las normas que hasta entonces habían regido los conflictos entre países «civilizados» y al desmoronamiento incluso de la idea que podía tenerse de identidad humana, esta guerra hace plausible lo que hasta entonces había sido inconcebible: abolir íntegramente la sociedad antigua y sustituirla por un nuevo orden. Se trata de una operación parecida a la que inducen las nuevas tecnologías, pero mucho más violenta, porque en lugar de introducirse de forma progresiva, se concentra en unos pocos años y afecta a la organización de toda la vida social, no sólo a sus aspectos materiales.

El efecto de la guerra será especialmente traumático en los países en los que se presenta como una derrota y una frustración. En primer lugar en Alemania, la gran vencida, así como en Austria, el pequeño país que ha quedado del

gran imperio anterior. Pero también en Rusia, aunque participe en la alianza que saldrá victoriosa de la guerra, porque ha tenido que firmar antes una paz por separado, desastrosa para ella. E incluso, pese a las apariencias, en Italia, que ha sufrido derrotas en los campos de batalla y a la que los aliados no han concedido los territorios que le prometieron antes de que entrara en la guerra. Son precisamente los tres países en los que tendrá lugar el florecimiento de las vanguardias artísticas y el aumento de poder de los movimientos revolucionarios que conducirán a los regímenes totalitarios. En Francia y Gran Bretaña, países victoriosos, no sucede. Sin el desastre de la Primera Guerra Mundial, Lenin no habría pasado de ser un exiliado impotente, Mussolini, un tribuno entre otros, y Hitler, un agitador sin audiencia.

En Alemania, después del armisticio, un movimiento revolucionario hace caer la monarquía. A finales de 1918 se funda el grupo artístico Noviembre, que reúne a algunos de los artistas alemanes más conocidos, en especial expresionistas: los pintores Max Pechstein y Emil Nolde, los arquitectos Mies van der Rohe y Walter Gropius, los escritores Bertolt Brecht y Ernst Toller, y los músicos Alban Berg y Paul Hindemith, que celebran felices la Revolución rusa y esperan ver su equivalente en Alemania.

Pero en Alemania la historia seguirá otro camino. La revolución quedará aplastada en un baño de sangre. El motín organizado por los espartaquistas (comunistas) durante los primeros días de 1919 fracasa, sus dirigentes, Karl Liebknecht y Rosa Luxemburg son ejecutados, y se instaura la República liberal de Weimar. Al mismo tiempo que la revolución política, se prepara un cambio en las artes:

se funda un «Consejo [eso significa también la palabra *sóviet*] de trabajo para el arte», del que Gropius es codirector. El Consejo afirma que «el arte y el pueblo deben formar una unidad» y que «el arte ya no será el placer de unos pocos, sino la felicidad y la vida de las masas».[8] Este proyecto recuerda en muchos sentidos al de Wagner setenta años antes. Como él, Gropius parece compensar el fracaso de la revolución política con un proyecto artístico (mientras que en Rusia la victoria de la una había facilitado durante un tiempo la progresión del otro), y sueña con la unificación de las artes, aunque no en la ópera, sino en la arquitectura, destinada a absorber la pintura y la escultura.

Un mes después de la creación de la República de Weimar, en 1919, se fundará la Bauhaus, un grupo de arquitectos y artistas dirigido por Gropius que se apoyará en los mismos principios. El manifiesto de la Bauhaus dice que el arte no se confunde con la vida, que éste apunta a crear una obra de arte total, un edificio que «se elevará algún día hacia el cielo, símbolo de cristal de una nueva fe que se anuncia». El programa afirma que el edificio se parecerá más a una catedral que a cualquier otra cosa. Como la antigua religión, la nueva fe necesitará un templo. La una y la otra encarnarán lo absoluto. Pero este proyecto de resonancias religiosas no durará mucho tiempo. Los teóricos de la Bauhaus no pueden pasar por alto que lo absoluto religioso ha descendido ahora a la tierra. El templo del hombre moderno ya no es una catedral. «El hombre se ha convertido en Dios, y su casa es su iglesia.»[9]

Así pues, la obra que proyectan los autores de la Bauhaus se va acercando progresivamente a la vida corriente. Hay que construir casas para las personas, pero

también ocuparse de todo lo que las rodea, desde los muebles y utensilios hasta las ciudades y los paisajes. Por eso es preciso conocer bien al «pueblo» para el que se trabaja, y Gropius introduce en la Bauhaus la enseñanza de la sociología e incluso de la biología. El marco creado transforma y perfecciona a su vez a las personas, de modo que creando objetos de la vida cotidiana, los artistas influyen en la manera de vivir individual o colectiva. Al mismo tiempo Gropius mantiene en su organización cierta neutralidad política. Tras su marcha como director, en 1926, se reforzarán las tendencias procomunistas, y el movimiento apuntará a englobar toda vida social en las competencias del grupo.

Durante los años veinte los contactos entre rusos y alemanes son constantes. Kandinsky da clases en la Bauhaus desde 1922. En Berlín son muy frecuentes las visitas de rusos que imparten conferencias, organizan exposiciones y publican revistas y libros. Ed Lissitzky e Ilya Ehrenburg fundan en esta ciudad la revista *Veshch’* (El Objeto), que se convierte en la gran tribuna de los constructivistas. Malévich organiza una exposición, y la Bauhaus publica sus textos. En 1923, la llegada de László Moholy-Nagy, artista húngaro, ejerce una influencia todavía más fuerte, aunque sus ideas están impregnadas por el constructivismo. En 1925 afirma que la finalidad no debe ser la obra de arte total wagneriana, sino «la síntesis de todos los momentos de la vida, que es también una obra total que abarca todas las cosas y anula toda separación».[10] No se trata ya de crear arte, sino de dar forma a la vida. Construir casas y ciudades equivale a organizar procesos vitales, por lo que los artistas-arquitectos serán los que den forma a la humanidad. Pero

también en este caso la ambición constructivista choca con el poder político. Del mismo modo que los futuristas italianos debían contentarse con ser los inspiradores del fascismo sin poder representar el papel de un arte oficial, los creadores de la Bauhaus, a los que no les importaría realizar los proyectos arquitectónicos de los nazis, que llegan al poder en 1933, deben resignarse, ya que los nazis deciden realizar por sí mismos la «obra de arte total». La revolución política no necesita la ayuda de un arte revolucionario.

La Bauhaus no es el único movimiento que une la innovación artística y el cambio social. Los dadaístas berlineses suelen referirse a la Revolución rusa. «El dadaísmo es el bolchevismo alemán», afirma uno de sus portavoces.[11] El grupo Nueva Objetividad, que surge del encuentro entre dadaístas y expresionistas, cultiva el extremismo en los dos ámbitos, el político y el artístico. De él forman parte los pintores Georg Grosz, Otto Dix y Max Beckmann. Sin embargo, a medida que se refuerza la influencia de la ideología nazi, los vanguardistas deben ceder terreno, pese a la benevolencia que muestran hacia ellos algunos dignatarios nazis, como Goebbels, que suele proclamar que le gusta el expresionismo, estilo específicamente alemán. A partir de 1933 quedarán totalmente marginados, incluso se les prohibirá toda actividad pública, aun cuando aseguren ser fieles a la ideología nazi.

Futuristas y constructivistas rusos

El primer manifiesto de Marinetti no tarda en traducirse al ruso, y en enero-febrero de 1914 su autor va a Moscú y a San Petersburgo, donde acaba de aparecer su libro *El Futurismo.* Los futuristas rusos le dispensan una acogida moderada. Se

han inspirado en él, pero el culto a lo nuevo hace que les resulte difícil confesar su dependencia del pasado, aunque sea del reciente. Además los rusos se niegan a glorificar la guerra, y en estos momentos no aspiran a que su movimiento se extienda al ámbito social. Se dan por satisfechos con su revolución artística («Hay que lanzar a Pushkin, Dostoyevski y Tólstoi del barco de vapor de la modernidad», proclama en 1912 su manifiesto *Bofetada al gusto público*). En cualquier caso, la gira de conferencias de Marinetti es un éxito y le permite establecer contactos duraderos. Malévich lo coloca al nivel de Picasso por su papel en la evolución del arte moderno y se referirá favorablemente a sus ideas hasta finales de los años veinte. Mayakovski, que participa en una reunión con Marinetti en Moscú, no guarda de él un mal recuerdo, y ambos volverán a verse en París para comer juntos el 20 de junio de 1925. Su intérprete, Elsa Triolet, está preocupada: ¿de qué podrían hablar «un bolchevique y un fascista»? Pero al parecer el encuentro discurre de manera totalmente amistosa. Un amigo de Mayakovski lo había intuido, y en 1923 escribía en el periódico que éste dirigía: «En Italia Mayakovski habría sido Marinetti, y en Rusia Marinetti habría sido Mayakovski».[12]

Los movimientos de vanguardia aparecen por primera vez en Rusia hacia 1910. Es el inicio de la abstracción en pintura y de las invenciones futuristas en poesía. En un principio, no obstante, en absoluto se trata de que el arte y la sociedad se acerquen, sino todo lo contrario. Lo que se le pide a la pintura es que olvide el mundo material y que obedezca sólo sus propias leyes, y la pintura lo hace. El pintor Mijaíl Larionov, creador del «rayonismo», escribe en

un manifiesto de 1913: «Los objetos que vemos en la vida no desempeñan ningún papel en el cuadro rayonista. Por el contrario, lo que llama la atención es la esencia misma de la pintura: las combinaciones de colores, su densidad [...]. Asistimos al comienzo de la verdadera liberación de la pintura, de su vida sólo a partir de sus propias leyes, de la pintura como finalidad en sí, con sus propias formas, colores y timbres». Por su parte, Kazimir Malévich, fundador del «suprematismo», afirma en 1916 que hay que considerar «la pintura como una acción que tiene su propia finalidad». Es cierto que los cuadros abstractos de Kandinsky mantienen cierta relación con el mundo real, porque las formas del cuadro designan las categorías del espíritu. Del mismo modo, los cuadrados, círculos y cruces de Malévich pretenden, una vez descartadas las engañosas apariencias que se ofrecen a la mirada, revelar el orden cósmico subyacente. Ello no impide que el mundo fenoménico, el que se ofrece a los ojos de todos, no se tenga ya en consideración. Al mismo tiempo los *ready-made* de Duchamp hacen vana toda búsqueda de sentido y de verdad, y los futuristas, que desean emancipar el lenguaje de su relación con lo real, y por lo tanto con el sentido, crean un lenguaje «transmental». Velimir Jlébnikov defiende el «verbo autónomo», la «palabra como tal», incluso la «letra como tal». Benedikt Lívshits escribe en su artículo «La liberación de la palabra» (1913): «Nuestra poesía [...] no tiene absolutamente ninguna relación con el mundo».[13]

Sin embargo, esta separación entre el arte y el mundo visible de los objetos o el mundo inteligible del sentido, y en consecuencia entre la búsqueda de lo absoluto en la obra y en la sociedad, será a su vez puesta en cuestión, alguna vez

incluso por los mismos que la habían defendido. En un primer momento esta disputa no comportará ninguna indicación que pueda interesar al orden social o al mundo político, sino que tendrá que ver con los medios que aplican los artistas. La nueva corriente se llamará «constructivismo» porque sus representantes oponen a la creación artística la construcción de objetos y de artefactos destinados a formar parte del mundo que nos rodea. Su primera manifestación colectiva es una exposición en 1921, pero ya en 1915 Vladímir Tatlin lanza las premisas del movimiento y expone sus *Contrarrelieves* en el mismo momento en que Malévich muestra su *Cuadrado negro*. Los *Contrarrelieves* son ensamblajes de materiales diversos cuya finalidad no es revelar el ser del mundo, sino poner de relieve la cualidad intrínseca de los materiales, y sólo eso.

La diferencia entre el constructivismo y los movimientos modernos anteriores no es de tipo político, puesto que los defensores tanto del uno como de los otros recibirán con entusiasmo la revolución en curso. La diferencia está en la relación que se establece entre la obra de arte y su contexto social. Según un teórico algo tardío del constructivismo, Boris Arvatov, el movimiento anterior, aun cuando sólo capta de la vida su contenido espiritual o sus elementos esenciales, como hacen Kandinsky y Malévich, «sitúa el arte por encima de la vida y quiere reflejar la vida con la forma del arte». Por su parte, el constructivismo «sitúa la vida por encima del arte» y da más importancia a la función en detrimento de la forma. «No la creación de formas de gran valor “estético”, sino la construcción utilitaria de materiales. No la autonomía de la cosa en tanto que tal, sino la riqueza del contenido», escribe.[14]

También en este caso el gran impulso transformador tendrá su origen en la guerra y en el sentimiento generalizado de inestabilidad que provoca. Después de la Revolución de Octubre se considerará que los artistas que forman parte de las diversas vanguardias están vinculados al nuevo poder que se ha instaurado en Rusia. Ya en noviembre de 1917 los bolcheviques convocan en Petrogrado a varios de sus representantes –entre ellos los futuristas Mayakovski y Altman, y el director de teatro Meyerhold– para hablar del papel de los artistas en el nuevo régimen. Los vanguardistas se reconocen en la revolución. Incluso los que, como los futuristas y los suprematistas, no introducían contenido político en sus proclamas están ahora convencidos de la unidad de los dos movimientos. «El cubismo y el futurismo han sido movimientos artísticos revolucionarios. Han augurado la revolución de 1917 en la vida económica y política», escribe Malévich en 1919.[15] Todos los futuristas, no sólo Mayakovski, acogen la revolución con alegría, y uno de ellos escribe en 1923: «Los futuristas han afluido a la Revolución de Octubre tan necesariamente como el Volga se lanza al mar Caspio».[16] Entre los simpatizantes de los futuristas y los constructivistas se reclutarán a los primeros altos funcionarios culturales, y son también ellos los que ocuparán los puestos de dirección en los nuevos institutos de enseñanza. De repente los proyectos bosquejados en pequeñas revistas de vanguardia pueden ponerse en práctica en todo el país.

El constructivismo se propone ahora transformar el uso de todas las formas de expresión. En lugar de escribir obras literarias, el poeta debe magnificar el material relativo al lenguaje cuando está al servicio de objetivos utilitarios, y

por eso Mayakovski realizará eslóganes políticos y anuncios publicitarios. En su autobiografía define así el programa de su grupo: «Contra la ficción y el esteticismo, por la propaganda, por un periodismo cualificado y por la crónica». En efecto, el material en cuestión no es sólo el lenguaje, sino también los acontecimientos reales a los que el lenguaje alude. Los constructivistas prefieren la «literatura fáctica», procedente del mundo que rodea al autor, a la literatura imaginativa. El arte, así concebido, ya no constituye un ámbito aislado. Todos participan en su creación. «En la comuna todo el mundo crea», escribe Ósip Brik, otro teórico del constructivismo,[17] retomando, quizá sin saberlo, las conclusiones de Novalis, pensador romántico y precursor de Wagner: «Todo hombre debería ser artista. Todo puede convertirse en arte».[18]

Lo mismo sucede con las artes visuales. Su finalidad ya no es crear cuadros o esculturas, sino transformar el mundo circundante mediante gestos de artistas. Aleksandr Ródchenko, jefe de filas de los constructivistas plásticos, está tan en contra de la pintura de caballete como Mayakovski de la ficción. «La pintura no figurativa ha salido de los museos», afirma durante su exposición, en 1920. «La pintura no figurativa es *la calle*, *las plazas*, *la ciudad* y *el mundo entero.*»[19] Quiere realizar carteles o dibujos para papeles pintados o telas. También en este caso la realidad existente es preferible a la imaginación, y por eso Rodchenko se dedica cada vez más a la fotografía. En cuanto a Tatlin, pasa de los *Contrarrelieves* a las construcciones arquitectónicas, como la torre (que se queda en proyecto) destinada a convertirse en monumento a la III Internacional. La arquitectura es el resultado lógico de las investigaciones

constructivistas plásticas. El arquitecto, inspirado por principios artísticos, modela el mundo construyendo casas verdaderas, ciudades a tamaño natural y elementos paisajísticos.

Las artes del espectáculo siguen el mismo camino. Arvatov habla de la «fusión entre el teatro y la vida en la sociedad socialista» como si fuera una evidencia, pero ¿qué forma adoptará esa fusión? Según él, ya no se trata de realizar espectáculos de teatro clásicos, ni siquiera para mostrarlos a la gran mayoría. Hay que dar forma a la propia vida, «construir racionalmente el modo de vida».[20] De esta manera el teatro cumplirá lo mejor posible sus funciones de propaganda. En el cine, las teorías de montaje de Dziga Vertov se inscriben también en el proyecto constructivista. Vertov crea obras bellas sin inventar nada, filmando lo que hay y haciendo después un montaje audaz. Reorganiza el mundo visible. Siempre y cuando sepamos darle su justo valor, el material actúa sobre el espectador, pero todo en el mundo es un posible material.

El proyecto teórico constructivista llega al extremo con uno de sus teóricos, Nikolái Chuyak, que considera que su objetivo es nada menos que «construir la vida». En varios artículos publicados en la revista *LEF*, dirigida por Mayakovski, en 1923 y después en 1929, saca las consecuencias de la elección inicial: hacer que la vida entera se beneficie de la experiencia artística. Según él, hay dos concepciones del arte enfrentadas. Una, burguesa, consiste en considerar que «el arte es un método para *conocer* la vida»; para la otra, proletaria, «el arte es un método para *construir* la vida».[21] La primera se encierra en la representación e incita a contemplar el mundo, mientras que

la segunda quiere dominar el material y transformarlo.

Oímos aquí un eco de la famosa frase de Marx sobre el estatus del conocimiento: «Hasta ahora lo único que han hecho los filósofos ha sido ofrecer distintas interpretaciones del mundo. Lo que importa es transformarlo». Se ha traspasado la frontera entre el artista y el activista político. El arte a la antigua usanza puede tener, en última instancia, una utilidad preparatoria, la de un «tímido aprendizaje comparado con el formidable desarrollo de la vida en proceso de creación». Pero Chuyak considera fundamentalmente que ha llegado el momento de «declarar la guerra a la literatura artística», o bellas letras, que parte de la oposición entre literatura y vida, mientras que una debería fundirse en la otra. Sugiere que en estos momentos debemos dejar que «las bellas letras se pudran en el vertedero de las artes para las que ya pasó su tiempo».[22] El arte nuevo se convierte en un simple método para construir la vida. En esto los constructivistas explicitan una característica de todas las vanguardias: la ambición totalizadora, el deseo de ofrecer una respuesta válida para todos los ámbitos de la existencia, y en consecuencia excluir todo otro enfoque del mundo.

La antigua práctica estetizante pretendía introducir en la vida una belleza procedente de fuera, pero el constructivista-productor se propone cambiar la realidad partiendo de los materiales que ésta nos ofrece.

«Las bellas letras son el opio del pueblo. La literatura fáctica es el antídoto.» La literatura fáctica consiste en retomar y redistribuir palabras que podemos escuchar en la vida cotidiana, de modo que ante todo habrá que estar atento para captarlas. «El baile de la vida real, de la vida

auténtica, es incomparablemente más rico en maravillas sorprendentes que los más diabólicos trucos del arte.» El escritor sale en busca del mundo, y en un primer momento se convertirá en observador y periodista, para después, gracias a un hábil montaje, presentar un mundo reconstruido que servirá mejor a la causa del proletariado. La riqueza de los materiales es infinita. «¿Acaso las notas taquigráficas de nuestras reuniones del partido, en las que se recoge lo que la mayoría ha decidido, no se leen de un tirón, como jamás hemos leído ninguna novela? ¿Acaso su eficacia práctica no tiene el valor de una obra de arte?»[23]

La actitud del reconstructor no debe quedar reservada a una casta determinada de artistas. «La influencia sobre el material no es exclusiva del artista. La masa es empujada feliz y libremente al proceso de creación [...]. El arte es cosa de todos. El arte está en las "madrigueras" de la vida. El arte se introduce en la vida como un ritmo musical absorbente.» El artista se encuentra multiplicado hasta el infinito, y al mismo tiempo ve aumentar su importancia, porque, en lugar de ser un simple proveedor de distracciones y de adornos, se convierte en un maestro de vida, un «director de la nueva vida».[24] El sueño de Wagner resucita.

A primera vista el arte sale perdiendo del conflicto que lo oponía a la vida. El artista no recurre a su imaginación, sino que toma del mundo materiales ya formados. No destina sus obras a la contemplación desinteresada, sino que las pone al servicio de la sociedad, de la «demanda social». No crea artefactos originales, sino que se limita a poner de relieve la cualidad intrínseca de los materiales que están ahí y a disponerlos según reglas preestablecidas. Pero esta sumisión es a la vez una victoria, y la humildad procede de

una ambición más elevada, ya que el artista se confunde ahora con el político que modela la sociedad, el pueblo y a los individuos en función de un propósito preestablecido. En el proyecto constructivista el arte está condenado a muerte y a la vez alcanza su apogeo, dado que el artista ya no sólo manipula palabras o colores, sino a seres humanos. Se ha convertido en artista-ingeniero-demiurgo. «El artista-obrero debe situarse junto al científico, como psicoingeniero, psicoconstructor», escribe Tretiakov en 1923 en la revista de los constructivistas.[25] Desde esta perspectiva el individuo ya no es pertinente. Lo que cuenta es el destino del colectivo.

La euforia no dura demasiado tiempo. En 1923 tiene lugar la última exposición de vanguardia tal como se había concebido antes de la guerra y durante la misma. En lo sucesivo Mayakovski, Malévich, Rodchenko y Tatlín serán blanco de los ataques de los nuevos burócratas culturales, cuya ambición no será indicar las vías futuras de la sociedad, sino seguir dócilmente las instrucciones del partido. En esta puja por ver quién es más fiel al espíritu de la revolución saldrán perdiendo los vanguardistas. Sin embargo, es significativo que ninguno de ellos decida emigrar, pese a que cuando no se convierten en simples propagandistas obedientes, muchos de ellos son reprimidos y pasan a ser víctimas de la revolución a la que se habían entregado.

Mussolini: artista y obra

Hay una razón importante para no conceder a los artistas el papel de demiurgo, y es que ese papel debe quedar reservado a los dirigentes políticos. La asimilación entre artista y político, cada uno de los cuales trabaja con materiales diferentes, pero con la misma actitud, tiene una larga tradición, pero nunca se había convertido en programa de

acción. Platón compara al hombre de Estado con el pintor, cuyo gesto imita a su vez al del dios creador. «Un Estado de ningún modo será feliz alguna vez, a no ser que su plano esté diseñado por los dibujantes que recurren al modelo divino [...]. Tomarán el Estado y los rasgos actuales de los hombres como una tableta pintada.» En otro texto compara al legislador con el poeta: «Componemos el poema trágico más bello y mejor posible, porque toda nuestra organización política consiste en imitar la vida más bella y mejor [...]. Somos autores de la tragedia más auténtica, del drama más magnífico».[26] Los románticos alemanes, que se inspiran en las ideas platónicas de la belleza, recuperarán esta comparación entre el jefe de Estado y el artista, un artista cuya materia prima es todo el país.

Aun así, tanto en Platón como en el discurso revolucionario francés o en los románticos, la idea de la creación artística aplicada a la vida social no se convierte en un proyecto concreto, sino que se queda en una imagen. Las cosas sólo cambian realmente con los Estados totalitarios modernos, en los que el jefe supremo dispone de los medios necesarios para dar sentido literal a las metáforas. Pero esos Estados nacen en el nuevo contexto de una transformación acelerada de la sociedad bajo el impacto de la técnica, que permite cumplir tanto el sueño milenario de dominar y transformar la naturaleza como la revelación que trajo consigo la guerra mundial, a saber, que todas las normas son revocables y que ya no hay violencia inadmisible. Las religiones políticas ocupan el lugar de las creencias tradicionales. Es entonces cuando la ideología que las vanguardias artísticas llevan varias décadas desarrollando empieza a ejercer una acción más o menos directa y da

contenido a los proyectos en curso. En adelante pueden promoverse de forma paralela la transformación del individuo y la del Estado. Tanto el hombre nuevo como la sociedad nueva son obras a las que da forma el dirigente del país.

Mussolini empieza a comparar muy pronto la acción política y la actividad creadora. No por casualidad se relaciona con Marinetti desde hace varios años. En noviembre de 1917 Mussolini afirma en *Il Popolo d'Italia:* «El pueblo italiano es en este momento una masa de mineral precioso. Todavía es posible hacer una obra de arte. Es preciso un gobierno. Un hombre. Un hombre con el tacto delicado del artista y el puño de hierro del guerrero». En 1922 se describe como el «escultor de la nación italiana» y afirma: «La política trabaja sobre todo el material más difícil y más duro: el hombre». Tanto el político como el artista deben elaborar obras perfectas a partir de un material resistente, en el segundo caso el mármol, y en el primero los seres humanos. No se cansa de explicar que su proyecto consiste en crear italianos nuevos, rehacer su alma, dar forma a las masas y modelar a todo el pueblo. Unos años después dirá a Emil Ludwig: «La cuestión consiste en dominar la masa como un artista»,[27] y por lo tanto en utilizarla como materia prima para hacer una obra maestra. Los medios para conseguirlo son tanto físicos –Mussolini no es reacio a los proyectos eugenistas del momento– como espirituales. La guerra mundial ha sido una formidable educadora, y sin ella habría sido inconcebible que se creara el nuevo hombre fascista. En tiempos de paz las organizaciones de masas, en concreto las destinadas a la juventud, desempeñarán un papel fundamental y

contribuirán a transformar el país entero en un enorme campo de experimentación sobre los hombres.

El proyecto de Mussolini tiene una especificidad personal: el Duce no se limita a ser el artesano de esta renovación, sino que se presenta al mismo tiempo como su producto más logrado. Es a la vez el artista y la obra de arte. Se inspira en su propia imagen para dar forma a ese hombre nuevo que busca, porque en un primer momento se modeló a sí mismo como una estatua. El niño que creció en un ambiente humilde se transformó, gracias a un esfuerzo consciente de la voluntad, para aparecer ante sus compatriotas como un hombre perfecto, un ejemplo a seguir. Mussolini no pierde ocasión de mostrar que sabe hacer el trabajo del campesino y el del obrero, pero también practica diversos deportes, como las carreras, la natación y el esquí, y además escribe textos filosóficos y literarios. Un editorial de *Critica Fascista* declara sin ambages: «De momento el único gran artista del régimen es su fundador, Mussolini. Todos los discursos que ha pronunciado y todos los artículos y ensayos políticos que ha escrito bastan para hacer de él nuestro mejor prosista contemporáneo».[28] No se trata de un simple halago. Una vez más, la proximidad entre arte y política no es fortuita. Unos años después Ezra Pound confirma: «Una apreciación de Mussolini no puede ser válida si no parte de su pasión por construir. Si lo tratas como a un *artifex*, todos los detalles encajan. Si consideras que es algo diferente de un artista, te quedas empantanado en las contradicciones».[29]

Más allá de la proximidad ideológica de los dos movimientos, futurismo y fascismo, este último cuenta con la acción artística para lograr transformar la sociedad y

hacer de ella un espectáculo digno de admiración. Los observadores extranjeros ven surgir estas cualidades estéticas de su acción política. Robert Brasillach dirá que el fascismo es «una poesía, incluso la poesía del siglo XX (junto con el comunismo, por supuesto)».[30] Se concederá especial atención a lo que puede convertirse en espectáculo de masas, como las fiestas, los desfiles y, en otro sentido, la arquitectura, el arte supremo, porque engloba a todos los individuos y se abre a la admiración de todos. Pero esta forma de estetizar la acción jamás llega a ser un fin en sí, sino que queda subordinada al objetivo político. En el fascismo lo sagrado no es lo bello, sino el Estado.

Hay que decir que incluso para el Duce su proyecto se salda con el fracaso, ya que no logrará transformar a los italianos en hombres nuevos, en valerosos fascistas, y cree que por esta razón Italia perderá la guerra. También este fracaso lo formula en términos artísticos: el fallo está en el material, que a fin de cuentas no ha resultado ser lo suficientemente duro. Unos meses antes de morir dice a Ciano: «Me falta la materia. El propio Miguel Ángel necesitaba mármol para hacer sus estatuas. Si no hubiera tenido más que arcilla, habría sido sólo un ceramista».[31]

El talante artístico de Hitler

En Hitler la relación entre acción política y actividad artística no es menos intensa, pero adopta una forma algo diferente. Sabemos que el Führer concede un lugar muy especial a Wagner, cuyo nombre en los países germanófonos encarna la concepción del artista no como una figura entre otras en la sociedad, sino como su modelo. Hermann Rauschning cuenta en su libro *Hitler m'a dit:* «Hitler se negaba a admitir que tuviera precursores. La única

excepción para él era Richard Wagner». Este reconocimiento no es un hecho aislado. El día 5 de mayo de 1924, mientras está encarcelado a consecuencia de su intento infructuoso de tomar el poder, Hitler escribe al hijo de Wagner, Siegfried, para decirle que ha encontrado en su padre «la espada espiritual con la que luchamos hoy».[32] Por eso establecerá relaciones privilegiadas con los habitantes de Bayreuth.

¿Cómo explicar este temible privilegio? A Hitler le fascina la música de Wagner desde su juventud en Austria. En concreto, *Rienzi* lo sume en un estado de estupor y éxtasis. Pero su adoración va más allá. Su mejor amigo en esta época, August Kubizek, cuenta: «Algunas veces Adolf me recitaba de memoria [...] el texto de una carta o de una anotación de Richard Wagner, o me leía en voz alta un escrito suyo, por ejemplo *La obra de arte del futuro* o *El arte y la revolución*».[33] El propio Hitler aseguraba que había asistido a entre treinta y cuarenta representaciones de *Tristán e Isolda*.

El lugar especial que ocupa *Rienzi*, una ópera de juventud, puede sugerir una explicación al hecho de que Hitler elija a Wagner como único precursor, tanto más cuanto que su apego a esta obra nunca quedará en entredicho. Años después, en los congresos del partido nazi tocarán con mucha frecuencia la obertura. Cuando, en 1939, Hitler va a visitar a Winifred Wagner, la cuñada del compositor, le habla también de lo mucho que le impactó esta ópera, como cuenta Kubizek, que presenció la escena: «Todo empezó en esos momentos», dice aludiendo a la primera vez que la escuchó. Lo mismo dice a otro amigo suyo (y su arquitecto favorito), Albert Speer: «Cuando era

muy joven, escuchando esta música genial en el teatro de Linz, tuve la visión de que lograría un Reich alemán grande y unido».[34]

Así pues, podríamos pensar que la atracción de Hitler está ante todo condicionada por los temas que plantea la ópera: cómo un tribuno puede arrastrar a su pueblo y contra qué peligros debe tomar precauciones. Pero esta explicación no basta, como pone en evidencia el hecho de que Hitler conociera también muy bien las demás obras de Wagner y sus textos. Hitler –que en su juventud soñaba con ser artista– no puede ser insensible a las ideas generales de Wagner sobre la relación entre arte y sociedad. Lo que le atrae es precisamente la continuidad entre ambos, la posibilidad de ver como uno toma el relevo del otro. Wagner ha renunciado a la revolución en la calle y se consagra a crear una obra de arte total, su ópera, pero su finalidad sigue siendo la misma: actuar sobre su pueblo para proporcionarle grandeza y felicidad. Hitler, por su parte, a consecuencia no de la revolución, sino de la guerra, renuncia a la pintura y en general a su vocación de artista-creador. Afirma que si Alemania no hubiera perdido la guerra, «no habría llegado a ser político, sino arquitecto, un arquitecto tan genial como Miguel Ángel».[35] Fueron las circunstancias las que lo llevaron a realizar una obra todavía más «total»: el nuevo pueblo alemán. Sin embargo, a diferencia de Mussolini, no se propone a sí mismo como ejemplo de «obra» lograda. En este caso la ruptura entre el dirigente y las masas es más clara. Hitler es un artista, no una obra de arte.

La similitud entre ambas posturas, la del artista y la del hombre de Estado, aparece también en otros teóricos del nazismo. En su novela *Michael* (1929), Goebbels, que se

considera escritor, y por lo tanto artista, retoma la metáfora de Mussolini y describe al pueblo como si ocupara el lugar de la piedra para el escultor, como un material a trabajar. Dos años después insiste: «Para nosotros la masa no es más que un material informe. Sólo mediante la mano del artista surge de la masa un pueblo, y del pueblo una nación». En abril de 1933, ya en el poder, escribe en su carta abierta al director de orquesta Wilhelm Furtwängler: «Nosotros, que damos forma a la política alemana moderna, nos sentimos como artistas a los que se ha confiado la gran responsabilidad de formar, a partir de la masa bruta, la imagen sólida y plena de un pueblo». Éste es el arte más total y a la vez el más ambicioso. Y la mejor preparación para ejercer el papel de hombre de Estado es precisamente haber practicado un arte. En abril de 1936 el órgano del partido nazi, el *Völkischer Beobachter*, publica en portada un artículo titulado «El arte como fundamento del poder creador político», en el que leemos: «Entre los trabajos artísticos del Führer y su gran obra política hay un vínculo interno e indisoluble [...]. Su actividad artística [...] es la condición primera de su idea creadora de la totalidad».[36] Hitler sabe guiar a su pueblo porque ha sido artista. Observamos además que más de la mitad de los miembros del primer gobierno de Hitler había realizado en el pasado algún tipo de actividad artística. Goebbels concluye en 1937: «Todo el trabajo de Hitler es la prueba de un talante artístico. Su Estado es un edificio de factura verdaderamente clásica. La creación artística de su obra política lo coloca en cabeza de todos los artistas alemanes, como merece por su carácter y su naturaleza».[37] Esta vez el sueño de Wagner está cumpliéndose.

¿Por qué el modelo artístico ejerce tanta atracción sobre los políticos? He comentado que desde la crisis romántica los artistas, y en especial los poetas, quisieron ocupar el lugar de los sacerdotes. Sueñan con ser guías y educadores del pueblo. Además, los dirigentes nazis consideran que gozan de un privilegio respecto de los siervos de las religiones antiguas, porque no obedecen a un libro sagrado, a una ley independiente de sí mismos, sino que definen libremente su finalidad y la vía que debe conducirlos a ella. El privilegio del genio, modelo de todo artista, es que se libera de las reglas para crear con total libertad. Liberarse del peso de las tradiciones se ha convertido en la consigna de los movimientos artísticos de vanguardia desde finales del siglo XIX. Cubistas, futuristas, dadaístas y pintores abstractos proclaman su derecho a modelar el mundo en función de su voluntad.

Además de por la libertad de los creadores, el modelo artístico seduce por la acción que el arte ejerce sobre el público. Más allá de la fría razón y los argumentos lógicos, se gana la adhesión actuando sobre los sentidos, los sentimientos y el inconsciente (tema muy frecuente en los románticos, que por esta razón prefieren el arte a la ciencia). La gran ventaja del arte es que no se limita a comunicar un mensaje, sino que transforma a los que lo reciben sin que se den cuenta. El arte, emanación inconsciente del espíritu del pueblo, sabe encontrar el camino de vuelta y actuar sobre este espíritu. En este contexto entendemos por qué Hitler habla del arte con tanto énfasis. Una de sus famosas frases es: «El arte es una misión sublime que obliga al fanatismo». Otra es: «El arte es el único resultado inmortal del trabajo humano». Conmueve a todos los individuos y permite así

que el Führer les dé la forma que desea. No se trata de que cada quien intente hacer bella su vida según su propio ideal. El interés particular se difumina ante el interés general, y el individuo se somete a la colectividad, que también obedece a su dirigente. El modelo artístico trasladado a la vida política es necesariamente no igualitario, ya que algunos elegidos desempeñan el papel del artista, que no se ve limitado por coacción alguna, mientras que las masas deben contentarse con ser material inerte. No sorprenderá ver el papel central que una vez más se reserva a la arquitectura, el arte total que transforma directamente la vida de todos. El único verdadero artista en esta sociedad es el Führer, que no tiene la menor intención de dar libre curso a la iniciativa de los artistas, en el sentido estricto del término.

A Hitler ya no le basta con convertir en estética su política, organizar marchas y procesiones triunfales o fúnebres, e incorporar iluminaciones sorprendentes a músicas estrepitosas, sino que debe fusionar la política y la estética subordinando todas las instituciones y todas las acciones al objetivo último de producir un *Volk*, un pueblo nuevo tanto física como espiritualmente. El artista se ha convertido en demiurgo. Hitler dice a Rauschning: «Quien no ve en el nacionalsocialismo más que una religión nada sabe de él. Es más que una religión. Es la voluntad de crear un hombre nuevo».[38] Se trata de una acción deliberada, de un taller de artista o de un laboratorio de las dimensiones de todo el país.

Los dos principales medios para llevar a cabo esta gran creación son la propaganda y el eugenismo. La primera puede aprovechar la experiencia de los artistas, y el segundo es resultado del progreso científico. El arte y la ciencia se

unen para servir al proyecto nazi. La lógica del eugenismo recomienda seleccionar a los mejores especímenes y controlar sus cruces. A partir de ahí los nazis consideran legítimo eliminar a los individuos deficientes y, como consecuencia última, exterminar las razas inferiores. La ciencia no se limita en este caso a conocer el mundo, sino que quiere, siguiendo el precepto de Marx, transformarlo para acercarse al ideal deseado, un ideal que afirma deducir rigurosamente de la observación de los hechos. En esto se aproxima al arte. ¿No debe el escultor desbastar la masa informe de la piedra o de la madera, modelar la arcilla o el yeso para producir una forma perfecta? Esta doble transformación del hombre, física y mental, se ajusta al proyecto que anteriormente había formulado Marinetti.

Así, lo que importa no es tanto el arte en sí mismo, aunque Hitler siempre pondrá de relieve su papel ejemplar, cuanto el arte al servicio de la vida. Como dice el título de un discurso que en 1936 escribe un «compañero de viaje» del nazismo, Hermann von Keyserling, «La vida es un arte». Los mitos y leyendas germánicos, los mismos que había explotado Wagner, son muy valiosos, pero lo que debe enriquecerse con una dimensión mítica y legendaria es sobre todo la existencia cotidiana del pueblo alemán. Cada quien, a su nivel, se comportará como un artista. El trabajo debe convertirse en creación, y las actividades utilitarias deben adaptarse a las exigencias de belleza. Las artes, aparte de para su uso en la propaganda, están dotadas de un papel suplementario: reforzar la legitimidad de la imagen que se ofrece del hombre y el pueblo nuevos.

El arte moderno, cuya idea había influido en la concepción nazi del político (libertad ilimitada para el artista

frente a su material, la masa humana), ya no se ajusta a este nuevo objetivo. Ahora se ha convertido en un arte inútil («degenerado»), de modo que, tras dudarlo durante un tiempo, los nazis se oponen a las invenciones vanguardistas. Los artistas no deben reflejar las formas de vida cambiantes ni intentar diferenciarse de sus predecesores inmediatos, sino mostrar la permanencia de lo mismo y la conformidad del ideal presente respecto de la tradición del pasado. A efectos prácticos, consiste en incentivar en escultura, pintura y arquitectura no la abstracción o la Bauhaus, sino un estilo neoclásico y alegórico, que para Hitler y otros dirigentes nazis es el que más se acerca a un canon eterno. La presencia de estas formas en el pasado –el cuerpo humano ideal, tal como aparece en la escultura griega y romana– justifica además los esfuerzos llevados a cabo para transformar físicamente a los alemanes del momento mediante la selección y los cruces controlados. La vida imitará el arte.

Como Mussolini, Hitler considerará al final de su vida que ha fracasado en su intento de forjar un pueblo nuevo a la altura de sus exigencias. Los alemanes han perdido la guerra, y para Hitler sólo la victoria demuestra la calidad de un pueblo. Por eso le habría gustado que su pueblo se hubiera suicidado con él y hubiera desaparecido de la faz de la tierra, aunque sus fieles deciden desobedecer sus últimas órdenes. El proyecto «artístico» de ambos dictadores no se cumple. La única obra que han realizado es de naturaleza totalmente diferente. Lo que consiguen crear es una versión moderna del infierno. El continente europeo queda sembrado por todas partes de interminables batallas, las ciudades se desmoronan bajo los bombardeos y en los

campos de concentración se encarcela a millones de personas condenadas al agotamiento por el trabajo, las enfermedades, el frío y el hambre, mientras otros tantos millones son inmediatamente fusilados o asesinados en las cámaras de gas. El programa de vida nueva ha resultado ser portador de muerte.

Stalin, ingeniero de almas humanas

Hitler toma el poder en Alemania gracias a las elecciones de 1932. En este momento aproximadamente, Stalin, que ha vencido a sus rivales en el partido, consolida su poder absoluto y presta cierta atención a la situación de las artes en la URSS. Hasta entonces diferentes tendencias se disputaban el derecho a figurar como el mejor representante de la revolución comunista. Stalin acaba con estas disputas sustituyendo las múltiples organizaciones por una sola asociación común y centralizada para cada profesión: la Unión de Escritores, la Unión de Pintores, etc.

También en este momento se adoptará la fórmula «realismo socialista», que iba a definir la vía que debía adoptar el arte soviético. No es difícil plantearse que las dos palabras que la forman no siempre armonizan, ya que «realismo» parece referirse a la relación entre representaciones y realidad, y por lo tanto responde a la categoría de lo verdadero, mientras que «socialista» designa un ideal, y en consecuencia califica la capacidad de la obra de promover el bien. ¿Y si la verdad y el bien, lo que es y lo que debe ser, no se combinaran de forma armoniosa? ¿Y si ser realista no llevara a defender el socialismo? Stalin, al que le gusta comentar estos temas con los escritores, no puede concebir esta separación. «Si un escritor refleja honestamente la verdad de la vida, llega infaliblemente al

marxismo»,[39] afirma.

Andréi Zhdánov, ideólogo del partido, ofrece la explicación de esta solidaridad indefectible en su discurso ante el Primer Congreso Nacional de Escritores Soviéticos, en 1934. El socialismo representa el futuro soviético, pero este futuro está en germen en el presente. Así pues, los escritores que narren con realismo lo que ven a su alrededor deben incluir el futuro socialista. «La literatura soviética debe saber mostrar a nuestros héroes, saber proyectarse en nuestro futuro. No será una utopía, porque el trabajo consciente y planificado prepara ese futuro desde hoy.»[40] Pero ¿es ese futuro cierto hasta el punto de poder describirlo como presente? Sí, porque el paso del tiempo no conoce el azar, sino que responde tanto a las leyes de la historia como a la voluntad del partido (a los planes), y por lo tanto es perfectamente previsible.

Zhdánov recuerda también en este congreso que en 1932, durante una reunión con Stalin, éste ofreció a los escritores una nueva definición: están destinados a ser los «ingenieros del alma humana». En la tradición rusa es muy frecuente que se atribuya al gran escritor el papel de maestro del pensamiento. El ingeniero que en adelante lo sustituye también dirige las mentes, pero su práctica ya nada tiene de artesanal, puesto que parte del conocimiento científico de la realidad y de las masas a las que debe formar. Sin embargo, a diferencia de los constructivistas, que recurrían a la misma imagen, Stalin no deja la menor iniciativa a estos especialistas. El jefe de obra de la construcción es el partido, y el escritor-ingeniero es simplemente el que la ejecuta, un técnico de la manipulación psíquica. Ni siquiera se menciona la necesidad de observar y describir fielmente la realidad.

Como el filósofo marxista, su papel consiste ya no en interpretar el mundo, sino en transformarlo. Las obras que en los años treinta parecen más conformes con este programa son relatos de educación individual o colectiva. El escritor, al describir lo real prometedor, contribuye al advenimiento del futuro. Como querían los escritores románticos, la vida imita el arte. Es lo que sucede en *Así se templó el acero*, de Nikolái Ostrovski, la historia de un hombre cuya fe bolchevique triunfa sobre la parálisis y la ceguera, y con el *Poema pedagógico* de Antón Makárenko, que narra la metamorfosis de un grupo de niños vagabundos. De esta manera la literatura ya no persigue un absoluto que podría serle propio, sino que está totalmente sometida a la propaganda del partido, el único que detenta el absoluto terrenal. Observamos de pasada la insistencia en la metáfora inorgánica, que en su momento destacó Marinetti: el metal y la máquina realzan al hombre, que queda asimilado al acero, lo que proporcionó a Stalin su seudónimo (*stal'* = acero).

Las demás artes sufren una evolución similar. Se les niega todo objetivo autónomo, y en calidad de simples medios, como en la Alemania nazi, tendrán más que ver con el arte academicista del siglo XIX que con el revolucionario del XX, ya que se considera que éste es menos eficaz que aquél. Se criticará incluso a los propagandistas más entregados, como Mayakovski, Meyerhold y Eisenstein, por no someterse suficientemente a las directrices del partido. El resultado es que el primero se suicida, el segundo es fusilado y el tercero se somete.

Stalin adula a los escritores soviéticos cuando los califica de «ingenieros del alma humana». El verdadero creador,

forjador de nuevas almas y de un pueblo nuevo, es sin duda el propio Stalin, secundado por su entorno más próximo. El único artista verdadero es el dictador, un artista cercano a Dios, ya que su obra es el país entero y su materia son millones de hombres. Por esta razón los regímenes totalitarios, tras haber encontrado cierta inspiración en las ideas de las vanguardias artísticas, se desembarazarán de sus representantes o los someterán, ya que lo que necesitan es a ejecutores dóciles, no a inventores. En un discurso de 1925 dirigido a los artistas, estudiosos y escritores, el teórico del comunismo Nikolái Bujarin les había advertido: «Vamos a manufacturar a los intelectuales como productos fabricados en cadena en las fábricas».[41]

Es preciso decir que Stalin tiene en mente el modelo del artista. Durante sus años de formación en el seminario religioso en el que estudia lee con fervor los clásicos de la literatura rusa y occidental, y entre sus autores favoritos están Chéjov y Victor Hugo (lo que debería atemperar la esperanza de que leer a los grandes escritores suaviza automáticamente las costumbres). A los diecisiete años es un poeta apreciado en los medios literarios de Georgia. Más tarde renuncia a sus actividades artísticas porque la acción revolucionaria acaparará todo su tiempo y todas sus energías. La acción revolucionaria sustituye las actividades artísticas. Entonces se inventa a sí mismo, se convierte en su propia obra: cambia su fecha de nacimiento (se hace un año más joven), se inventa un nombre (Stalin, en lugar de Dzhugashvili, es sólo el último de una larga serie) y se construye los papeles que asumirá en las luchas políticas. Cuando llega a la cima del poder, se interesa por los grandes poetas y artistas de su tiempo, se ocupa personalmente de su

destino y entabla con ellos un juego perverso en el que se alternan la seducción y la brutalidad. Tampoco él olvida la relación entre poetas y sacerdotes. El ex seminarista no se limita a añadir a la ideología bolchevique un nuevo culto de santos e iconos, sino que le gusta presentarse como ejecutor inspirado de una voluntad suprema que dispone de acceso directo a la verdad absoluta.[42]

No por casualidad Stalin fascina también a los poetas y artistas, que ven en él un espíritu similar al de ellos, aunque actúa en el ámbito infinitamente más amplio del mundo. Esto queda reflejado en un poema de Borís Pasternak, uno de los mejores poetas del momento. En ese poema, que lleva el significativo título de «El artista» *(«Judozhnik»)* y se publica en un periódico de Moscú el 1 de enero de 1936, Pasternak diferencia al poeta solitario, un individuo que se queda encerrado en sí mismo para escrutar su alma, del habitante del Kremlin, Stalin, que cumple el sueño más audaz y ejecuta cotidianamente «una fuga a dos voces» gracias a los «dos principios extremos que lo saben todo el uno del otro»: la poesía y el poder. No actúa como un individuo cualquiera, ya que es «el genio del acto», «un acto del tamaño del globo terráqueo».[43] Stalin consigue a escala de la historia mundial lo que el poeta tradicional realiza en su imaginación: modificar el destino de la humanidad. El año anterior el poeta escribía al dirigente soviético una carta en la que le decía: «Me someto a algo misterioso que, además de que todo el mundo lo entiende y comparte, me une a ti». Pasternak no es el único que siente esta fascinación. El escritor Kornéi Chukovski describe así el efecto que causa una intervención de Stalin ante los escritores: «Todos los rostros estaban llenos de amor, de ternura [...]. Verlo a Él –y

sólo eso– era para todos nosotros la felicidad».[44]

Como el guía trabaja a esta gigantesca escala, no puede perder el tiempo con las necesidades y los deseos de cada individuo. Para la lógica totalitaria la necesidad se convierte en ley. Bujarin afirmaba ya en 1917: «La coerción, la coerción proletaria en todas sus formas, empezando por las ejecuciones [...], éste es el método que permitirá dar forma al hombre comunista en el material humano de la época capitalista». Quince años después Hitler confesaba a Rauschning: «Mi pedagogía es dura. Hay que arrancar lo débil y carcomido a martillazos».[45]

Desde este punto de vista, el arte en sentido estricto es sólo uno de los medios de que dispone el dictador-artista. Cierto que se trata de un medio especialmente eficaz, como ponen de manifiesto los teóricos comunistas, que a este respecto están de acuerdo con los propagandistas nazis. Otro medio de acción es la educación; un tercero, la presión social que se ejerce sobre las familias, y un cuarto, manipular la información. ¿No puede suceder que los órganos de seguridad, Checa, GPU, NKVD y KGB sucesivamente, que tienen a su disposición todos los medios imaginables de coerción, resulten ser mejores «ingenieros del alma humana» que los escritores? Maksim Gorki, jefe de filas de los escritores soviéticos, describe a sus agentes en estos términos: «El GPU no es sólo la espada afilada de la dictadura del proletariado, sino también una escuela de reeducación para las decenas de miles de personas que nos son hostiles». Cuando va a visitar una gigantesca obra erigida por los *zek* de los campos, el canal Mar Blanco-Báltico, le parece un «milagro de reeducación»,[46] una feliz transformación de los hombres mediante el trabajo, y olvida que el fondo del canal está

cubierto de cadáveres de detenidos. Bajo el totalitarismo, tanto en Rusia como en Alemania, «el trabajo te hace libre».

El proyecto de transformación física de la especie humana no desempeña el mismo papel en el comunismo que en el nazismo, aunque también está presente. Encontramos rastros de él en la obra de León Trotsky *Literatura y revolución*, publicada en Moscú en 1924 (también él, como Stalin, había escrito poesía en su juventud). En la conclusión Trotsky intenta imaginar cómo será la futura sociedad socialista. La frontera entre arte e industria quedará abolida –todos serán artistas–, pero también la frontera entre arte y naturaleza. El hombre futuro no se limitará a remodelar la sociedad, sino que transformará también la naturaleza en función de sus deseos. «No puede considerarse que el emplazamiento actual de las montañas, de los ríos, de los campos y de las praderas, de las estepas, de los bosques y de las costas sea definitivo.» El hombre demiurgo iguala realmente a Dios, ya que crea un mundo a su conveniencia. En este contexto Trotsky contempla la transformación de esa parcela del universo a la que llamamos humanidad. Ahora sabemos que esta tarea será confiada a los educadores, tanto de los individuos como de la sociedad en su conjunto, que la compartirán con los organizadores de la vida común. «La iniciativa social despojará a la familia de la fastidiosa labor de alimentar y criar a los hijos.» De esta manera la vida en la sociedad comunista no avanzará a ciegas, sino que estará totalmente planificada y controlada.

Según Trotsky, hay un medio todavía más radical para conseguir la humanidad que se desea, y lo proporciona el eugenismo. No hay que tener miedo a modificar la especie humana mediante la selección y la acción sobre el propio

organismo, lo que hoy en día llamamos manipulación genética. La selección artificial científica se sumará a la selección natural. «¿Debería el género humano, que ha dejado de rebajarse ante Dios, el zar y el capital, capitular ante las oscuras leyes de la herencia y de la selección sexual ciega? El hombre liberado intentará que sus órganos funcionen de forma más equilibrada y que sus tejidos se desarrollen con más armonía.» Una vez alcanzada la transformación física, el ser humano «se alzará a un nivel más elevado y creará un tipo biológico y social superior, un superhombre, por así decirlo».[47]

Stalin apartará del poder a Trotsky, por lo que éste no tendrá ocasión de poner en práctica estas ideas, que en esos momentos aplican los nazis. En cuanto a Stalin, para alcanzar su objetivo –crear un hombre nuevo y una sociedad nueva–, se limitará a utilizar los demás resortes del poder a su disposición: el Estado, el partido, la policía, los educadores, los escritores y los artistas. Pero aunque Stalin no tuvo impedimentos para dirigir su política hasta el final de su vida, veinte años después (en 1953) el resultado no es mucho más brillante que el que logró Hitler. Las víctimas de la represión estalinista se cuentan por decenas de millones, el resto de la población vive en la pobreza y el miedo, y la naturaleza está profundamente degradada. El hombre nuevo que el comunismo debía producir sólo habrá existido en los eslóganes del partido y en las novelas del realismo socialista. El destino del Estado soviético muestra que el proyecto inicial, eliminar todas las estructuras sociales antiguas y sustituirlas por un nuevo orden, fruto de la ciencia y de la voluntad, siempre fracasa, no sólo cuando quienes lo promueven pierden la guerra, sino también cuando la ganan.

El comunismo no muere a consecuencia de la derrota militar, sino de muerte natural, y aun así sólo ha dejado tras de sí la desolación material y moral.

Vanguardias y totalitarismos

¿Cómo interpretar este paralelismo entre las ideas y las fuerzas que en estos años de entreguerras impulsan a los artistas de vanguardia y a los dictadores totalitarios? Walter Benjamin nos ha hecho observar que las consideraciones estéticas y políticas de los movimientos políticos extremistas tenían tendencia a acercarse siguiendo dos modalidades diferentes: «El fascismo tiende por naturaleza a estetizar la vida política [...]. La respuesta del comunismo es politizar el arte».[48] Esta famosa formulación es insuficiente en muchos aspectos. De entrada, establece una oposición entre los dos totalitarismos que sólo mantienen los partidarios de uno y del otro, porque en realidad el comunismo sufre la tentación estetizante y el fascismo incentiva el arte politizado sometido a la propaganda. Además lo que observamos aquí es una proximidad que no se reduce al hecho de que un proyecto instrumentalice el otro, sino que permite entenderlos como dos productos que han surgido de una misma matriz.

Lo que dictadores y artistas de vanguardia tienen en común es su radicalidad, o, si se prefiere, su integrismo. Tanto unos como otros desean trabajar *ex nihilo*, y por lo tanto no tener en absoluto en cuenta lo que ya existe para construir una obra en función de sus propios criterios. Tanto unos como otros podrían hacer suyo el verso de Eugène Pottier, que el himno *La Internacional* hizo célebre y que dice que «del pasado hay que hacer añicos», y el método que emplean es también el mismo, a saber, la revolución. Lo que

tienen en común es su ambición totalizadora, que no se detiene ante límite alguno ni admite opinión divergente. El artista desea abolir todos los demás cánones estéticos, y el dictador está dispuesto a desbaratar todas las normas de la vida social anterior. Por último, lo que también comparten es la falta de consideración por la opinión individual y la preferencia por las producciones colectivas y estandarizadas. Fieles al proyecto prometeico que atraviesa toda la modernidad, se proponen fabricar un arte totalmente nuevo, hombres nuevos y pueblos nuevos. Resulta pues coherente que rechacen los valores femeninos –amor, ternura y compasión– y todo lo que podría proceder de fuera, tanto de la naturaleza como de la historia. Nada se sufre, todo es querido. Su ambición es infinita, y sin embargo dibuja un espacio cerrado, porque no admite nada que le sea externo. Tanto los artistas como los dictadores, ebrios de orgullo, están convencidos de dominar totalmente el proceso de construcción, ya sea el de las obras o el de las sociedades.

Lo que los diferencia sobre todo es la escala a la que trabajan. Para unos, el país entero, incluida la población, y para los otros, el libro, el lienzo, la escena, la casa, la calle o como máximo el barrio. Es preciso recordar también que el dictador es el único que identifica su actividad con la creación artística. Las masas sumisas, tanto en la Rusia de Stalin como en la Alemania de Hitler y la Italia de Mussolini, no perciben la fusión entre actividad política y actividad artística, y no saben que están modelando su existencia en función de un canon de belleza. El absoluto en nombre del cual su Estado los somete y que se supone deben venerar tiene un rostro muy distinto, y forma un ideal colectivo, no individual. Este nuevo dios lo constituye en la Italia fascista

la nación o el propio Estado, en la Alemania nazi, el pueblo, y en la Rusia soviética, el comunismo. En todos los casos los siervos del culto se organizan en un partido. El ciudadano medio de estos Estados en ningún caso puede modelar su existencia a la manera de una obra de arte y elegir su propia concepción de la belleza. Está obligado a adaptarse al ideal común. Mientras que el dictador vive la fusión de los dos modos modernos de aproximación a lo absoluto, el político y el artístico, la población ve como se le impone el absoluto político –la revolución, el partido y el guía–, y la belleza sólo desempeña un papel muy secundario. Lo que ve es sobre todo otra cosa: la muerte de millones de personas, la persecución, la enfermedad, la sumisión, el miedo y la depravación moral.

No podemos considerar a los artistas responsables de las desviaciones totalitarias que iban a producirse y de las que a menudo ellos iban a ser las primeras víctimas (esta restricción no se aplica a activistas como Marinetti y Mayakovski), pero en cualquier caso es preciso señalar su gran ingenuidad política y constatar el peligro de formular teorías extremistas en el ámbito artístico olvidando que algún día podrían provocar una siniestra realidad. Tenemos aquí un ejemplo elocuente de algo que los intelectuales y artistas suelen pasar por alto: que las palabras y las imágenes son también actos que tienen consecuencias en la vida y las sociedades. Como recordaba Tocqueville en la frase citada en el epígrafe, no sólo lo que es cualidad en el proceso de creación artística puede provocar desastres en la vida política, sino que además las obras de arte acarrean algunas veces transformaciones en la sociedad, porque actúan en el mundo común de los hombres. El poder

expresivo de que están dotados estos creadores implica también una mayor responsabilidad política. Las vanguardias artísticas no son la única fuente de las doctrinas totalitarias, pero no podemos pasar por alto el papel que desempeñan en su formación. A este respecto cabe recordar las advertencias de Simone Weil a principios de la Segunda Guerra Mundial: «Creo en la responsabilidad de los escritores de la época, una época que acaba de introducirse en la desgracia. El carácter fundamental de la primera mitad del siglo XX es el debilitamiento y prácticamente el desvanecimiento de la idea de valor. El dadaísmo y el surrealismo expresaron la embriaguez de la licencia total, embriaguez en la que se sume la mente cuando rechaza toda consideración de valor y se entrega a lo inmediato».[49]

La similitud entre proyectos románticos y revolucionarios sugiere también una relación más profunda entre ambos, que se remonta a sus inicios, en el siglo XIX. Los pensadores románticos, de forma consciente o no, asumieron una representación maniquea del mundo. Para ellos, artistas y poetas forman una élite de la humanidad, y el arte desempeña el papel que las antiguas doctrinas religiosas reservan a la gnosis.[50] Pero lo mismo sucede con los utopistas que sueñan con la salvación colectiva de la humanidad o del pueblo. Encontramos esta convergencia en el uso de la metáfora de la vanguardia, que se aplica tanto a los artistas clarividentes como al partido que dirige los combates, en ambos casos opuestos a las masas pasivas destinadas a someterse. El maniqueísmo político y el maniqueísmo estético pueden oponerse en determinadas circunstancias, pero no por eso dejan de compartir una visión similar del mundo. Por más que los que promueven

doctrinas totalitarias juzguen con desprecio a los pensadores románticos, y que éstos den la espalda a todo compromiso político, participan de un mismo movimiento histórico. Karl Popper, sensible a la similitud entre el extremismo político y el estético, concluía así su análisis sobre los orígenes del totalitarismo: «Este sueño cautivador de un mundo maravilloso es sólo una visión romántica».[51]

Conocemos bien los estragos que ha causado la tentativa de una revolución total cuando el ideal que soñábamos era de naturaleza política. Las utopías que pretendían sustituir el presente mediocre por un futuro radiante se convirtieron en los totalitarismos del siglo xx, un remedio bastante peor que la enfermedad de la que pretendían curarnos. En la actualidad hemos abandonado a los comerciantes de sueños políticos, a los utópicos que prometían el cercano advenimiento de la felicidad para todos, ya que hemos aprendido que estas promesas escondían las siniestras actuaciones de Lenin y Stalin, de Mussolini y de Hitler. En ocasiones creemos que las imágenes románticas de la perfección artística son su antítesis, pero nada de eso. En realidad ambas no sólo interactuaron o rivalizaron, sino que también proceden de una misma concepción del mundo, la que cree poseer la fórmula de la creación suprema, la que no tiene que cargar con las maneras de vivir y de crear anteriores, la que diferencia radicalmente lo bajo y lo elevado, el presente y el futuro, el mal y el bien, y quiere eliminar definitivamente el primer término. Pero si el ideal desaparece del horizonte y se convierte en regla de vida cotidiana, el resultado es desastroso, porque pasa a ser la regla del terror. La historia nos enseña que el sueño romántico, aunque infinitamente menos mortífero que la

utopía política, no es menos portador de decepción.

Temas

Los expertos jurídicos consideran resueltos algunos temas que presentan dificultades para los profanos. Una procuradora del Tribunal Permanente Internacional para Yugoslavia (TPIY), Carla del Ponte, decía en una entrevista: «El trabajo del procurador es un trabajo muy técnico que nada tiene que ver con la política y con los sentimientos».[1] Los expertos siguen planteándose temas, por supuesto, pero éstos se sitúan en un marco previo. Sobre todo querrían que la justicia internacional ya instaurada fuera más equitativa y más eficaz. Pero para mí, que sólo soy un aficionado en la materia, y por lo tanto totalmente incapaz de participar en un trabajo «demasiado técnico», lo que en ocasiones resulta problemático es el propio marco. Creo que lo que para los expertos es obvio no lo es para mí ni para la opinión pública en general. En este texto abordaré las relaciones de la justicia con la política y los sentimientos.

Antes de entrar en algunas reflexiones sobre la acción de la justicia internacional en la actualidad quisiera ofrecer una impresión general sobre la evolución actual de la justicia en sus relaciones con la sociedad. Desde mi punto de vista, esta evolución consiste en que la justicia amplía su acción mucho más allá de su ámbito tradicional, y por ello entiendo su

vocación de investigar las transgresiones del orden social y en algunos casos sancionar a los responsables de las mismas. Estas ampliaciones se manifiestan en especial a través de dos prácticas jurídicas: la justicia internacional y los juicios por crímenes contra la humanidad (la primera ampliación tiene que ver con el espacio, y la segunda con el tiempo). No me parecen ni necesarias ni deseables. Las considero más bien desviaciones que merecen un análisis crítico.

Relaciones con la política y la historia

No obstante, la primera desviación en la que pienso no está vinculada a este contexto, sino que es de naturaleza *política*. Todo el mundo sabe que en ningún caso se trata de una invención reciente. La encontré hace mucho en mi propia vida. Nací en Bulgaria, pero en los tiempos en que yo era niño, la historia moderna de Bulgaria estaba marcada por tres oleadas de juicios políticos cuya particularidad consistía en que los acusadores del juicio anterior se convertían en acusados durante el siguiente juicio. En 1945 los miembros de los gobiernos y del Parlamento de los tiempos de la guerra fueron juzgados, condenados y ejecutados por el nuevo poder, el Frente Patriótico y Antifascista. En 1947 les llegó el turno a los miembros no comunistas de este mismo frente, que fueron juzgados, condenados y ejecutados por sus antiguos compañeros comunistas. Por último, en 1949 les tocó a los comunistas, y los mismos que habían dirigido los juicios de 1947 eran ahora juzgados, condenados y ejecutados por otros comunistas que habían ocupado su lugar en la dirección del Estado.

Eran los tribunales los que lo decidían, pero ¿quiere esto decir que se trataba de justicia? En estos conflictos políticos se enfrentaban dos fuerzas, y una de ellas salía vencedora.

Pero no le bastaba la victoria. Quería tener de su lado no sólo la fuerza, sino también el derecho. La derrota política del adversario debía verse reforzada con la culpabilidad legal. Pero en su momento de gloria el vencido tenía exactamente la misma legitimidad que su posterior vencedor, legitimidad que había ganado a un adversario anterior. Hace casi tres siglos Montesquieu mostró esta actitud con una breve anécdota. En las *Cartas persas* relataba que un rey «que había vencido y hecho prisionero a un príncipe que le disputaba la corona quiso reprocharle su infidelidad y su perfidia. El desafortunado príncipe le dijo: "Hace sólo un instante que se ha decidido quién de nosotros dos es el traidor"».[2] En su momento de gloria el político caído llevaba a cabo una política de la que nadie tenía nada que decir.

Vemos aquí una ampliación ilegítima de la justicia más allá de su ámbito habitual. No obstante, podría señalarse que se trata de un ejemplo del pasado totalitario de un país lejano. Las democracias, como Francia, no están amenazadas por esta desviación. Y es cierto que no lo están en la misma medida. Pero ¿están de verdad inmunizadas contra este peligro en todas las circunstancias? Pongo otro ejemplo reciente: en febrero de 2006 el semanario *Charlie-Hebdo* publicó unas caricaturas del profeta Mahoma que habían aparecido previamente en un periódico danés y habían suscitado una ola de protestas en varios países musulmanes. Dos organizaciones musulmanas francesas lo denuncian, y el caso es llevado a los tribunales en febrero de 2007. Francia está entonces en campaña electoral presidencial, y los representantes de los diversos partidos testifican ante el tribunal y declaran que prefieren la libertad a la sumisión.

Nicolas Sarkozy, entonces ministro del Interior, envía a la justicia una carta en la que expresa claramente su apoyo: «Prefiero el exceso de caricatura a la ausencia de la misma». No es sorprendente que el semanario salga absuelto un mes después. ¿Podemos decir que en este caso el poder político no ejerció ninguna presión sobre la decisión de la justicia?[3]

La segunda desviación, en este caso muy presente en los países democráticos, podría calificarse ya no de política, sino de *histórica*, y entiendo por ello que en esta ocasión la justicia se introduce en el ámbito de la historia. Encontramos un ejemplo (aunque hay muchos otros) en una entrevista de la anterior procuradora del TPIY, Louise Arbour, que afirma que la función de la justicia es «poner de manifiesto la verdad», «ser un foco de verdad».[4]

Sin entrar aquí en un debate filosófico en profundidad, puede ser útil recordar que la palabra «verdad» tiene (al menos) dos significados distintos. En primer lugar, el de verdad fáctica, verdad de adecuación entre las palabras y su objeto, que implica la recogida de información y responde a las preguntas: quién, cuándo, dónde, cuánto, cómo, etc. Por otra parte, una verdad interpretativa, que tiene que ver con el sentido de los acontecimientos, su lugar en la historia humana y su alcance tanto para los contemporáneos como para las generaciones siguientes. Los historiadores investigan las dos formas de verdad, pero no les conceden el mismo valor. La presencia de verdad fáctica diferencia el trabajo histórico de la invención, y por lo tanto al historiador del autor de ficciones, pero al mismo tiempo sólo le proporciona un punto de partida, que comparte con los archivistas. La verdad interpretativa, la que pone de manifiesto el sentido de los acontecimientos, es la parte más

importante de su trabajo y la que permite diferenciar a los grandes historiadores de cualquier otro de sus colegas.

Pero la justicia está mucho mejor equipada para contribuir a establecer el primer tipo de verdad que el segundo.

Puede reunir gran cantidad de información, controlarla y ordenarla. Para ello dispone de medios importantes: policía, investigadores y testigos, todos obligados a decir rigurosamente la verdad bajo pena de castigo. Sanciona la invención, y por lo tanto sus hallazgos son creíbles. Puede así facilitar en gran medida el trabajo del historiador. Hablo por experiencia: cuando dediqué un libro a un episodio olvidado de la liberación francesa, *Une tragédie française*,[5] recurrí a documentos que se habían reunido para el juicio de un colaborador francés de la Gestapo.

Por el contrario, la justicia está mal adaptada para buscar el segundo tipo de verdad, el que tiene que ver con el sentido de los acontecimientos. La justicia no aspira a la equidad histórica, sino que enjuicia cargos o descargos. La verdad fáctica está al servicio de un objetivo, está instrumentalizada. Y la justicia sólo conoce dos extremos, sí/no, culpable/inocente, mientras que la verdad histórica suele situarse a medio camino entre ambos. En la vida fuera de los tribunales no encontramos el blanco y el negro, sino los múltiples matices del gris. En lo que respecta a este tipo de verdad, el juicio del tribunal no me sirvió de nada para mi libro de historia.

Los jueces no están preparados para sustituir a los historiadores ni se encuentran en el marco adecuado para llevar a cabo esta labor. No lo están más que los parlamentarios, a los que, en un sentido similar, se les pide

que definan la verdad histórica mediante una ley. Pero ese tipo de juicios que he comentado antes, contra crímenes llevados a cabo en otros momentos o en otros lugares, ponen necesariamente en juego no sólo la verdad fáctica, sino también la idea de verdad histórica, que es una verdad interpretativa.

Podemos recurrir a otra situación para ilustrar la diferencia entre verdad jurídica y verdad histórica. Para el derecho internacional, los crímenes cometidos por los jemeres rojos en los años setenta del siglo XX no entran en la esfera del genocidio. Sabemos que este crimen entra en la práctica jurídica durante los juicios de Núremberg. Lo que solemos olvidar es que si excluimos de su ámbito las violencias infligidas a grupos delimitados en función de criterios políticos o sociales, es debido a la intervención expresa de los representantes soviéticos, secundados por los de los países comunistas de la Europa del Este, que temen que, de haber sido éste el caso, su propia represión de «contrarrevolucionarios» o de «kulaks» habría podido aparecer como un ejemplo de genocidio. Raphael Lemkin, más responsable que nadie de que la idea de genocidio se introduzca en el derecho internacional, comparte este punto de vista por razones totalmente distintas, y logra imponerlo. Para él, ante la misma cantidad de víctimas, el crimen es más grave si éstas comparten la misma cultura que si proceden de culturas diferentes. Si diez millones de congoleños mueren entre 1880 y 1920 por culpa de los colonizadores belgas, no se trata de un genocidio, ya que no formaban una población culturalmente homogénea, como Lemkin cree que sucede en el caso de los judíos.[6] Por lo tanto, considera que, además de a seres humanos, se puede «matar» una cultura,

como si la cultura fuera un ser vivo siempre idéntico a sí mismo. Pero nada nos impide no compartir esta curiosa concepción antropológica y considerar que la masacre de casi una cuarta parte de la población camboyana es un caso de genocidio.

Podemos preguntarnos también si buscar la justicia, en el sentido de una sanción, y buscar la verdad recurriendo a todos los protagonistas de la historia, incluidos los que podrían encontrarse en el banquillo de los acusados, son actividades compatibles. Tomemos el ejemplo de las torturas que llevó a cabo el ejército francés durante la guerra de Argelia, un ejemplo que solía ocupar la portada de los periódicos franceses antes de los acontecimientos del 11 de septiembre de 2001. Después de que el general Aussaresses publicara un libro en el que cuenta detalladamente las ejecuciones sumarias y las sesiones de tortura que organizaba, algunas personas propusieron que se entablara un procedimiento criminal contra los antiguos torturadores y que se los persiguiera por crímenes contra la humanidad.

Sin entrar en otras razones por las que podríamos oponernos a esta iniciativa, ¿cómo no ver que una de sus consecuencias habría sido incitar a los antiguos protagonistas del drama a disimular la verdad en lugar de a ponerla de manifiesto? ¿Cómo llevar a cabo serenamente un estudio en profundidad si a la vez se piensa que el resultado puede llevarte a la cárcel? Para aprender y entender lo que fue esa guerra no es necesario llevar a sus protagonistas ante la justicia. Pero esta comprensión y esta búsqueda de la verdad histórica son probablemente más útiles para la sociedad francesa de hoy en día, cuarenta años después de los hechos, de lo que lo habría sido la condena tardía de

determinados individuos.

¿Una función educativa?

He comentado la desviación política y la desviación histórica. Diría por último que debemos temer también la desviación *educativa*. Encuentro también rastros de ella en la entrevista a Louise Arbour que acabo de citar, en la que dice que la «función más concreta» de la justicia consiste en poner en práctica «una educación internacional» que aspira a «superar las penas mediante la enseñanza». En otras palabras, que la finalidad de la justicia es educar a la opinión pública, enseñarle el bien. Este objetivo me deja perplejo por varias razones.

De entrada, cabe preguntarse si la lección que aprendemos de determinado juicio tiene realmente gran valor moral. El primer juicio francés por crímenes contra la humanidad sentó en el banquillo a Klaus Barbie, un oficial de la Gestapo. Sea cual fuere la intención de los poderes públicos que organizaron el juicio, la lección era que los verdugos son alemanes, y las víctimas, francesas. En estas circunstancias es imposible que la opinión pública francesa se reconozca en el culpable, sólo en la mano que la castigaba. Pero la educación del individuo en nada avanza si este último se instala tranquilamente en el papel de la encarnación del bien. Sólo si puede reconocerse –también– en el culpable, es capaz de transformarse por dentro, o al menos estar atento a esa parte de sí mismo que sería susceptible de cometer un crimen. Es posible imaginar que si este mismo juicio hubiera tenido lugar en Alemania, habría ofrecido mayores posibilidades educativas.

En los siguientes juicios estaban implicados ciudadanos franceses (Paul Touvier y Maurice Papon), pero las lecciones

que ofrecieron tampoco estaban desprovistas de ambigüedad. En varias ocasiones hubo que modificar la propia definición de crimen contra la humanidad para que pudiera aplicarse a todos los casos, el poder político expresaba abiertamente su punto de vista sobre la culpabilidad del acusado y la prensa no se abstenía de influir tanto en los miembros del jurado como en los jueces. En todo momento se tenía la impresión de que la sentencia estaba decidida de antemano en nombre del interés político, que golpeaba a hombres de una generación que pertenecía al pasado, con la que resultaba imposible identificarse, hombres elegidos para representar a una categoría de culpables, no en virtud de su historia singular. Diversos observadores, y sobre todo historiadores como Pierre Nora y Henry Rousso, expresaron todas estas críticas –y otras más– en el momento en que se producían los hechos.

¿Podemos decir que las lecciones que ha ofrecido la justicia internacional están en un nivel superior? No estoy tan seguro. Tomemos el juicio de Milosevic en La Haya. ¿Qué pensar de las condiciones en las que fue entregado a la justicia? ¿Encarnan los elevados ideales del derecho internacional? El periódico *Le Monde*, que no parecía desconfiar demasiado del TPIY, escribía en el momento en que lo trasladaban: «Washington había indicado claramente que para Estados Unidos se trataba de un toma y daca», y por lo tanto «este año ofrecerá una ayuda económica de 181,6 millones de dólares».[7] Esta manera de proceder, en la que el fin justifica los medios, en la que el dinero compra la justicia, ¿ilustra el reino de la equidad o la ley del más fuerte?

Y ¿quién debería ser el destinatario de las lecciones de

moral que se desprenden de ese juicio? ¿La población de Holanda, de Francia y de Estados Unidos? La verdad es que no, ya que lo que éstas obtienen del juicio es la convicción de que siempre han estado en el lado del bien. La que habría necesitado estas lecciones habría sido más bien la población de Yugoslavia, que se convirtió en cómplice o fue testigo pasivo de las masacres que se cometieron en su territorio. Pero el juicio se lleva a cabo lejos del país implicado y sin el apoyo de la población, que no aprende ninguna lección, sino que ve confirmado su papel, simbólicamente gratificante, de juguete en manos de las grandes potencias, que ve en este juicio el triunfo no del derecho, sino de la fuerza. Como en el caso de Barbie, sigo estando convencido de que el valor educativo de este tipo de juicio habría sido mayor si se hubiera llevado a cabo en el país del juzgado, lo cual habría facilitado que la opinión pública se identificara con el acusado y habría permitido que se pusiera en cuestión a sí misma y se transformara por dentro.

Al formular estas reservas sobre prácticas recientes, he actuado como si estuviera de acuerdo con el principio que defiende que la finalidad de la justicia es la educación. Pero lo que plantea problemas es el principio en sí. La finalidad de la justicia debe seguir siendo sólo la justicia, porque en cualquier otro caso estaríamos dispuestos a cometer una injusticia a poco que ofrezca una buena lección. Esto recuerda a las ejecuciones «ejemplares» de insumisos durante la guerra o, más cerca de nosotros, aunque en otro ámbito, el famoso «No hay que desesperar a Billancourt» (con esta frase, atribuida a Jean-Paul Sartre, se aludía a no proporcionar a la clase obrera la menor información sobre los campos en la URSS). Germaine Tillion nos advierte contra

este tipo de proyección de la justicia más allá del ámbito que le es propio: «No se hace justicia sólo para que una vieja generación enseñe pedagógicamente un fragmento de la historia a la juventud. Desde mi punto de vista, se hace justicia (en primer lugar) para proteger a la sociedad contemporánea de contemporáneos peligrosos, inmediatamente peligrosos, y para determinar en qué medida son responsables».[8]

Si se contraviene el principio de legalidad judicial –«ningún delito sin ley»–, si se amplía la ley actual al pasado, como sucede en los delitos que no prescriben, o de aquí a otra parte, como sucede con la justicia internacional, se contribuye a mezclar derecho y moral, lo justo y el bien. Pero la diferencia entre ambos es lo que fundamenta las democracias liberales modernas. A diferencia tanto de las teocracias como de los Estados totalitarios, la democracia no pretende ser un Estado virtuoso, no define el bien soberano ni obliga a todos los ciudadanos a aspirar a él. Más allá de la aceptación del pacto social, de lo que en Francia llamamos «los valores republicanos», cada quien es libre de definir y de buscar el bien a su manera. La democracia es el régimen que hace posible esta búsqueda libre.

¿Qué ha condicionado estas ampliaciones problemáticas de la justicia en nuestra época? El principio que nos parece que actúa aquí podría formularse así: «La sociedad no soporta el vacío». Las instancias que antaño formulaban y defendían los valores comunes renuncian a hacerlo, pero la sociedad sigue necesitándolos. En nuestros días, los políticos se libran tanto como sus predecesores de épocas anteriores a las luchas partidistas por el poder, pero parecen haber renunciado a dedicarse a esta otra tarea. Los historiadores ya

no reivindican la verdad, todavía menos los valores, sino que se limitan a restituir la pluralidad de puntos de vista que adoptan los diferentes protagonistas de la historia. El resultado es un vacío que en la actualidad llena la alusión a la justicia. Se depositan todas las esperanzas en el juez, que en adelante es la única fuente de certezas, la única instancia que se encarga de decir lo que es verdad y lo que es bueno. Es lo que se ha llamado la «juridificación del espacio público». A decir verdad, el juez no está del todo solo en este nuevo papel. Le apoyan los medios de comunicación, aunque éstos funcionan según otro principio, el del conejo de *Alicia en el país de las maravillas*. Ya recordamos su regla: si lo digo tres veces, se convierte en verdad. La máxima difusión de la información o del juicio sustituye aquí la veracidad y la justicia, como en la regla del conejo.

No estoy seguro de que salgamos ganando con esta confusión de papeles. Por mi parte, preferiría que, aunque el Estado se mantuviera neutral respecto de la moral, los políticos se atrevieran a decir claramente lo que creen más conveniente para la comunidad, que los educadores y los moralistas defendieran abiertamente su idea del bien, y que los historiadores reivindicaran la verdad sin excesivo pudor. Y que los jueces se dedicaran a su vocación, hacer justicia. La justicia no puede confundirse con la verdad, que a su vez no puede confundirse con la paz pública o con el bien. Cada quien tiene su tarea concreta, ya de por sí muy difícil de realizar.

Por lo demás, hay un medio de educación colectiva relativamente próximo a la justicia, aunque mejor adaptado para esta función: las comisiones de investigación, las comisiones de la verdad, como las que ha habido en América

Latina o, más recientemente, en Sudáfrica. Aunque se ha criticado la insuficiencia de todas estas comisiones, me parece que sus principios son dignos de ser defendidos. ¿Por qué? En primer lugar, porque los protagonistas de los crímenes de los que se ocupan estas comisiones son demasiados para que sea posible juzgarlos a todos, y la responsabilidad personal de cada uno se encuentra en estos casos diluida por la presencia de órdenes procedentes de instancias superiores, incluso de leyes a las que tuvieron que someterse. Además, las comisiones renuncian al castigo y parten del postulado de que el advenimiento de la verdad tendrá un valor educativo mayor que unas cuantas sanciones individuales. En último lugar, porque estas comisiones realizan un trabajo que coloca a toda la sociedad frente a sus responsabilidades, en lugar de concederle la comodidad de designar a varios chivos expiatorios. Así, la sociedad, que como mínimo ha cometido el error de dejar hacer, podrá reconocerse en el culpable, no sólo en la instancia que hace justicia.

Sin embargo, es preciso señalar que los órganos de justicia internacional se han mostrado muchas veces bastante hostiles a estas comisiones, como si temieran que fueran rivales (y tuvieran que disputarse con ellas la confianza y la reputación).

La justicia internacional

Tras esta larga introducción llego al tema anunciado, a saber, las dificultades de la justicia internacional tal y como se pone en práctica realmente. Porque en cuanto a las ideas generales estamos todos de acuerdo. ¿Quién de nosotros no ha soñado con que lo que consideramos un delito en nuestro país lo sea también fuera de él? Sin embargo, poner en

práctica esta idea tropieza con varias dificultades.

Empleando los términos en uso en los siglos XVII y XVIII, la dificultad fundamental procede del hecho de que ni existe ni puede existir una «sociedad general». ¿Qué quiere decir? En el seno de una sociedad justa, los conflictos entre intereses particulares se solucionan mediante la negociación, que se apoya en el derecho. Si es necesario, el Estado recurre a la policía para imponer la ley. Las negociaciones y los pactos son también posibles entre sociedades, pero en caso de conflicto irreductible ya no se puede recurrir a la policía. No hay ley común que obligue a todos ni policía universal, de modo que es preciso dirigirse al ejército y estar dispuesto a declarar la guerra. Pero cada ejército está ante todo al servicio de los intereses de su país. Por eso los pensadores del pasado podían decir que las relaciones dentro de una sociedad se regían por el derecho, pero entre sociedades, por la fuerza.

En estas circunstancias puede darse una de las dos posibilidades siguientes.

O bien se promueve la justicia sin recurrir a la fuerza. En este caso admitimos que la justicia por la que luchamos se detiene ante la puerta de las grandes potencias, que en nuestro mundo no es sólo Estados Unidos, sino también Rusia, China y la India. Raymond Aron escribía: «Un Grande no acepta órdenes y no permite que lo coaccionen».[9] El proceso de instauración del Tribunal Penal Internacional (TPI) era elocuente a este respecto. Siete países votaron en contra de su creación: Estados Unidos, la India, China, Vietnam, Israel, Bahréin y Qatar. Podemos pensar que aunque Rusia votó a favor, eso no demuestra que fuera a someterse a los mandatos del tribunal. El presidente estadounidense en

aquellos momentos, G. W. Bush, declaró nada más ser elegido que jamás ratificaría el convenio para legalizar el tribunal. Pero aunque hubiera firmado el acuerdo en cuestión, el resultado habría seguido siendo problemático, porque aunque Estados Unidos es un país democrático, jamás se ha doblegado ante las exigencias de diversas comisiones internacionales, ni siquiera las creadas por la ONU, cuando esas exigencias tienen que ver con sus actividades en América Latina o sencillamente con sus intereses.

O bien se conjuga la justicia y la fuerza. En este caso se recluta un ejército poderoso al servicio de la justicia –el de la OTAN o el de Estados Unidos–, pero con el riesgo de que este ejército no esté al servicio de los intereses de la justicia, sino de los suyos propios. Louise Arbour señala con ingenuidad en la entrevista ya citada: «Los militares difícilmente pueden renunciar al prisma de los Estados nacionales para considerar sus operaciones». Lo que no le impidió recurrir a esos militares, por no decir ponerse a su servicio, ofreciendo una garantía jurídica a la acción de la OTAN en Yugoslavia. ¿Cómo mantenerse imparcial después? Sabemos cómo se trató la acusación de crímenes de guerra cometidos por la OTAN. El tribunal se limitó a confiar la investigación sobre su posible parcialidad a los propios funcionarios, que no es sorprendente que clasificaran el caso tras haberse declarado fuera de toda sospecha. No fue ésta la opinión de algunas organizaciones no gubernamentales y del comité internacional de la Cruz Roja, poco sospechoso de simpatizar con Milosevic, que declaraba en su informe sobre este tema: «Tanta diferencia de enfoque según si los crímenes de guerra alegados son imputables a Yugoslavia o a la OTAN es sin duda chocante».[10]

La justicia selectiva, la que sólo golpea a nuestros enemigos, ¿sigue siendo justicia? Podríamos plantearnos esta pregunta cuando comparamos el diferente trato no sólo entre Yugoslavia y la OTAN durante el conflicto, sino también entre Yugoslavia y otros países cuya política respecto de sus minorías es también discutible, como Israel y Turquía. Estos países no aceptan más que Yugoslavia la intervención internacional, por no hablar de la justicia, pero nunca se les ha castigado. ¿La explicación? Porque son países «amigos», países estratégicamente útiles para «nosotros». Una realidad que no debemos pasar por alto, pero que ya nada tiene que ver con la justicia.

En definitiva, hay que elegir entre una justicia impotente y una potencia injusta.

Supongamos por un momento que el problema de los países poderosos está solucionado y consideremos una situación en la que no se plantee. En este caso surge otra dificultad: aunque la decisión judicial es internacional, la comunidad que sufre las consecuencias es sólo nacional. Imaginemos que un gobierno decreta la amnistía respecto de una guerra civil pasada, mientras que la justicia internacional decide que los crímenes que se han cometido son imprescriptibles y deben ser juzgados. ¿Hay que obedecer y asumir el riesgo de que se desencadene otra guerra civil que sólo sufrirá la población del país, no los jueces internacionales? ¿Tiene la comunidad internacional el deber de imponer la justicia a esta población si los efectos de la decisión resultan ser nefastos para ella? Si esa acción no busca lo mejor para esa población, ¿a quién beneficia el juicio? ¿Al orden divino, a la idea platónica de justicia? ¿No deben los tribunales estar al servicio de las personas?

Estas reservas se aplican, aunque de forma más limitada, al nuevo Tribunal Penal Internacional. Es cierto que pretende completar las justicias nacionales, no someterlas, y por lo tanto sus aspiraciones son más comedidas, pero su actividad tropieza inevitablemente con los mismos límites, ya que debe exceptuar a los países más poderosos, y por lo tanto admitir su propia impotencia.

Una manera de esquivar algunas de estas reservas sería poner el acento no en la justicia internacional, sino en la competencia universal de toda justicia nacional, y por lo tanto permitir que todo país juzgue a aquellos que no son ciudadanos del mismo. La policía nacional ya existe, y está a disposición de los jueces, y también la independencia de la justicia está más asegurada. Sin embargo, soy escéptico ante la idea de que pueda meterse a Henry Kissinger en la cárcel la próxima vez que aterrice en Bruselas. De nuevo el derecho corre el peligro de tropezar con la fuerza. En este caso el tribunal puede quedar reducido a una simple tribuna, un lugar donde se denuncian los delitos, pero no se dispone de medios para perseguirlos. Podría alegarse que, en un mundo mediático como el nuestro, la cosa tiene su importancia. Así actuó el «tribunal» convocado en 1950 en Bruselas por David Rousset, incansable enemigo de los campos totalitarios, en nombre de la Comisión Internacional contra el Régimen Concentracionario.

Llegado a este punto de mi análisis, creo que podría hacérseme una objeción. Podría admitirse que mis reservas están justificadas, pero ¿cuál sería entonces la alternativa? ¿Es preciso, con la excusa de que la justicia que tenemos es imperfecta, cruzarse de brazos y permitir que reine la injusticia? ¿Hay que renunciar a preocuparse de las víctimas

que sienten la imperiosa necesidad de justicia?

No es eso lo que deseo. Sin embargo, creo que la justicia tiene más posibilidades de ser justa si procede con humildad y de forma empírica, no realizando un gran proyecto. Ya contamos con una justicia internacional, aunque no proceda del espíritu de la geometría. El Tribunal de Luxemburgo puede juzgar a los residentes de los países de la Unión Europea, y el Tribunal de Estrasburgo amplía su acción a todos los países europeos. Merece la pena incentivar la competencia universal de toda justicia nacional, las investigaciones y las diligencias más allá de las fronteras. En los casos de crímenes masivos, las comisiones de la verdad pueden resultar especialmente útiles. Así, la justicia no será mundial, sino realmente internacional, entre las naciones, no por encima de ellas. Se constituirá por adición y aglutinación, desde abajo, no por una decisión procedente de las alturas, fruto del bricolaje, no de la construcción lógica. Esto quiere decir también que algunos crímenes no serán castigados, que algunas antiguas víctimas no tendrán el consuelo de ver a sus verdugos sufrir como ellos sufrieron.

Soñar con una justicia absoluta me parece no sólo vano, sino también nefasto. La existencia humana es un «jardín imperfecto», decía Montaigne. No deberíamos olvidarlo. Las desviaciones moralizantes son dañinas. Sin embargo, una vida sin justicia no es una vida humana completa. Desconfiemos de los dos extremos. No debe avergonzarnos elegir esta vía intermedia.

Primo Levi (1919-1987) es testigo ejemplar de uno de los acontecimientos más abrumadores de la historia europea: la deportación a campos de concentración y la reducción a la esclavitud de millones de seres humanos por parte del Estado alemán nazi. Cuando todavía es muy joven, se une a la resistencia antifascista, en 1944 lo detienen y, como es judío, lo envían a Auschwitz, de donde sale cuando liberan el campo, un año después. De vuelta en Italia, escribe en 1946 un libro en el que da testimonio de su experiencia y la analiza, *Si esto es un hombre*. En un primer momento el libro pasa inadvertido, pero con el paso de los años adquiere el estatus de un clásico, lo que induce a Levi a volver una y otra vez, en encuentros con los lectores, reediciones o traducciones, sobre los temas que había tratado en él. Estas reflexiones dan lugar a otro libro, *Los hundidos y los salvados*, que aparece en 1986, un año antes de su muerte, y cierra una carrera literaria que había empezado cuarenta años antes y que hoy nos parece el testamento espiritual de su autor.

Como él mismo dice en el primer capítulo, esta obra se diferencia en dos cosas de *Si esto es un hombre*. En este caso hay más reflexiones que relatos, aunque también los hay, y

Levi cuenta menos su experiencia personal que la de otros a los que ha descubierto leyendo sus historias o escuchando sus palabras. Sin embargo, el mensaje de los dos libros es similar. Tanto en uno como en el otro Levi afirma con contundencia la común humanidad de todos nosotros, sean cuales sean nuestras ideas y nuestros actos. En el primero se centraba en la humanidad de los detenidos, a los que sin embargo sus carceleros consideraban esclavos e infrahombres, y en el segundo concede tanto lugar, si no más, a la humanidad de los vigilantes, de los SS y de los alemanes. En esto reside la fuerza de Levi, en tener en cuenta todos los detalles de las categorías de bien y de mal sin perder jamás de vista la separación infranqueable entre ambas. Logra mantener el difícil equilibrio de no volverse nihilista ni maniqueo, de asumir los juicios de valor sin por ello erigirse en moralista concluyente. Nunca idealizará a las víctimas ni ensombrecerá a los verdugos, pero jamás confundirá a los unos con los otros.

Los hundidos y los salvados es un largo alegato en favor de la complejidad. Levi se niega a atenerse a las respuestas fáciles y necesita analizar escrupulosamente los pros y los contras. En cada capítulo añade mayor complejidad a un tema diferente. El primero nos recuerda en qué medida la memoria es engañosa y no merece la confianza ciega, ni siquiera cuando no se manipula para demostrar la inocencia del que recuerda. El segundo aborda el abanico de comportamientos que aparecen simultáneamente en el campo de concentración, que van desde la más pura inocencia hasta la más intensa culpabilidad, pasando por infinitos matices. Él mismo lo dice en una entrevista cuando aparece su libro: «El capítulo principal, el más importante

del libro, se titula “La zona gris”».[1] Tras esta introducción en la que se diferencian los niveles de «colaboración», el capítulo siguiente se interroga sobre las razones por las que los supervivientes sienten vergüenza, en algunos casos excesivas, pero en otros legítimas. Y así hasta el último capítulo, que muestra lo diferentes que son entre sí las posiciones que adoptan aquellos de sus lectores alemanes que le han escrito sobre su primer libro.

¿Por qué es preciso recordar esta oscura página de nuestro pasado? Porque las pasiones y las conductas humanas no cambian violentamente, y por lo tanto, aunque las instituciones y la tecnología se transformen, la historia se repite. Pero Levi no soporta la idea de que momentos tan desesperantes puedan repetirse. «Ha sucedido, y por lo tanto puede volver a suceder. Esto es básicamente lo que tenemos que decir», escribe en la conclusión.[2] Levi piensa menos (y evidentemente tiene razón) en una repetición idéntica, en el advenimiento de un régimen nazi en el centro de Europa, que en la diseminación de los rasgos que hicieron posible el horror en otros lugares, con otros nombres, con nuevas justificaciones, sin alcanzar el mismo paroxismo, pero provocando masacres y sufrimientos infinitos. Considera que recordar el pasado puede ser saludable contra la propagación del mal, que hay que recordar incansablemente el antiguo horror, y es lo que hará durante toda su vida después de Auschwitz.

En las primeras páginas de su libro Levi cuenta que también a él, como a muchos otros supervivientes, le atormentaba la idea de que no llegara a conocerse su sufrimiento, de que nunca se escribiera esa página de la historia. En una pesadilla recurrente se ve hablando

mientras sus oyentes vuelven la cabeza y se marchan sin decir una palabra. Seguramente ésta era también la esperanza de los dirigentes nazis, que contaban con borrar todo rastro de sus crímenes. Sesenta años después de concluida la Segunda Guerra Mundial podemos constatar que tanto estos temores como estas esperanzas eran vanos. Probablemente ningún acontecimiento de la historia ha suscitado tantos comentarios como esta guerra, se le han dedicado millones de páginas y nadie, al menos en los países de Europa occidental, puede eludir la película o el programa semanal que la televisión dedica a las locuras del nazismo. El nombre de Hitler no sólo no se ha olvidado, sino que se menciona con mucha frecuencia. Sin embargo, aunque no hay la menor posibilidad de que vuelva a aparecer entre nosotros un nazismo idéntico, no es raro que se produzcan comportamientos como los que hicieron posible el nazismo. Levi tenía razón, la memoria es necesaria, pero hoy debemos añadir que no es suficiente.

¿Por qué? Porque todos tendemos a utilizarla en nuestro favor. Nos identificamos con las víctimas inocentes, lo que posteriormente nos otorga el derecho a exigir reparaciones, o con los héroes irreprochables, lo que nos permite silenciar nuestros propios crímenes. Basta con cambiar de lugar, de etiqueta o de circunstancias para que nos parezca que no hay razones para aprender lecciones del pasado que podrían aplicarse también a nosotros. Los miembros de la Resistencia y los combatientes franceses de la Segunda Guerra Mundial conocían perfectamente los horrores nazis, pero eso no les impidió, tras la liberación, cuando ocupaban puestos de dirección en el ejército y en el gobierno, reprimir de forma sangrienta las demandas de un poco más de autonomía

formuladas por los pueblos colonizados: quince mil muertos en Setif, Argelia, en 1945; cuarenta mil muertos en Madagascar en 1947, y eso antes de que se pusiera en práctica sistemáticamente la tortura, también en Argelia, a partir de 1954. Podemos estar seguros de que los dirigentes israelíes conocen a la perfección las persecuciones que sufrieron los judíos durante la guerra, pero eso no les ha impedido, en diferentes momentos de la historia reciente, perseguir a los palestinos, que habían cometido el error de quedarse en una tierra que había dejado de ser suya. Por suerte no se trata de un genocidio, pero si tenemos que esperar a que los sufrimientos humanos alcancen los niveles de Auschwitz antes de indignarnos, durante mucho tiempo todavía, y con buena conciencia, podremos hacer oídos sordos a las quejas de personas y pueblos.

Así pues, no es necesario que se den todas las características del Estado totalitario para que se reproduzcan algunas de sus prácticas. Levi lo sabe. La violencia ilegítima (si no «inútil») no es una prerrogativa de los regímenes nazi y comunista, sino que puede verse también en los Estados autoritarios del tercer mundo e incluso en las democracias parlamentarias. Para ello basta con que la voz de los dirigentes políticos la presente como necesaria, incluso como urgente. Los omnipresentes medios de comunicación no tardarán en hacerse eco, y poco después la apuntalará la cohorte de autores e intelectuales que saben encontrar justificaciones racionales a las decisiones del poder, ya sea en nombre de la «defensa de la democracia» o del «mal menor». Para el lector actual, testigo de la guerra que Estados Unidos libra en Irak, las advertencias de Levi vuelven a ser pertinentes: la condena tanto de la «violencia

preventiva» como del trato a los adversarios cautivos, cuyo objetivo es «hacer añicos su capacidad de resistencia», empezando por «desnudarlos totalmente» y otras prácticas de humillación, como sucede en Guantánamo y en Abú Graíb.[3] En ningún caso esto permite establecer la equivalencia «EE.UU = SS», pero muestra que el mal, aunque diluido, reaparece en todo el mundo, y que algunas veces se lleva a cabo en nombre de un pasado glorioso de lucha contra el fascismo o de resistencia contra el comunismo.

Así, el simple recuerdo del mal no basta para prevenir su regreso. Es preciso además que el recuerdo vaya acompañado de una interpretación y de unas instrucciones de uso, y esto es precisamente lo que Levi nos ofrece en *Los hundidos y los salvados*. No se limita a mencionar los horrores del pasado, sino que se interroga –ampliamente y con paciencia– sobre el sentido que tienen para nosotros en la actualidad, y en esta actitud respecto del pasado encontramos la lección más valiosa. Desde este punto de vista, Primo Levi forma parte del nuevo humanismo europeo, el de después de Auschwitz y Kolymá, junto con otros grandes autores, como Vasili Grossman y Germaine Tillion, humanistas a los que el mal extremo al que se han visto enfrentados no les ha impedido mantener opiniones moderadas, a los que la locura del mundo no les ha empujado a renunciar a la razón.

El hecho de que hombres como él hayan pisado la tierra, que hayan logrado no contagiarse del mal insidioso que tan bien sabían describir es una fuente de aliento para el lector de este libro, que sin embargo se sume en los abismos de la miseria humana. Aun así, al leerlo, es inevitable sentir también la melancolía cada vez mayor de su autor. Aunque

Si esto es un hombre da más cabida a los horrores que Levi vivió personalmente en Auschwitz, causa una impresión menos deprimente. La razón no es sólo que Levi ha pasado de la reivindicación a la reflexión. En el primer caso, se había enfrentado a un mal concreto, aunque fuera extremo, mientras que en *Los hundidos y los salvados* trata sobre los orígenes (o las metástasis) de ese mal, que son menos excepcionales, pero omnipresentes. La facilidad con la que se extendió el mal del que fue testigo se explica no sólo por las intenciones de los dirigentes nazis, sino también por la indiferencia de que dio muestras la población alemana. Levi no puede evitar acusarla, aunque sabe también que la compasión ilimitada está reservada a los santos, que son bien pocos. «Si debiéramos y pudiéramos padecer los sufrimientos de todos, no podríamos vivir.»[4] Como Rumkowski, el anodino «presidente» del gueto de Lodz, todos somos susceptibles de que el poder nos ciegue y nos implique en compromisos dudosos. La vía que Levi recomienda le parece a él mismo necesaria y a la vez imposible de poner en práctica, por lo que un analista lúcido tiene motivos para descorazonarse.

No obstante, no cree que haya otra. Levi siempre ha rechazado la vía fácil de estigmatizar a los «malvados» como subgrupo de la humanidad totalmente diferente de nosotros. No. Los vigilantes, incluso los peores de ellos, no son monstruos, sino seres humanos tristemente corrientes, gente cualquiera transformada por las circunstancias. Por eso es ilusoria toda solución mediante el método quirúrgico de dejarlos fuera de forma radical. La causa de su decadencia no es su naturaleza, sino que «los habían educado mal».[5] Hay que entender aquí la palabra «educación» en sentido amplio,

que incluye no sólo la escuela, sino también la familia, los medios de comunicación, los partidos y las instituciones, y por lo tanto todo el sistema totalitario. Para los que viven fuera de él, pero desean eliminar todo aquello que lo recuerda, la vía indicada consiste en poner en práctica una mejor «educación». A eso dedicará Levi su vida, escribiendo, hablando y dando el ejemplo de un hombre que no se dejó contaminar por el mal en el que lo sumieron, elaborando relatos y reflexiones que permitirán que los lectores se proyecten en situaciones que nunca han conocido. El éxito de sus libros y la importancia de su nombre son indicio de que lo ha logrado. Sin duda no convertir la humanidad a una fe mejor, ni siquiera comunicar la sensatez a todos los jefes de Estado occidentales, pero sí incitar a sus millones de lectores a tomar conciencia del mal tanto fuera como dentro de sí mismos.

Algunos días seguramente le desanimaba ver que los resultados de su lucha tardaban tanto en llegar, que a menudo quedaban mitigados por regresiones, que, como las virtudes adquiridas no eran ni contagiosas ni hereditarias, el trabajo debía empezar de cero con cada individuo. Otros días, más realista, recordaba que se trataba de «una guerra sin fin».[6] Y precisamente porque es interminable, seguimos necesitando a Primo Levi.[7]

La oración cristiana más extendida en el mundo, la que empieza dirigiéndose a Dios con las palabras «Padre nuestro que estás en los cielos», concluye con una petición llena de sentido: «… mas líbranos del mal».[1] Por lo tanto, en la naturaleza humana encontramos un elemento malvado del que Dios puede librarnos, y rezamos para que lo haga. Sabemos que algunas veces los hombres han estado tentados de desempeñar por sí mismos este papel de purificadores, y conocemos los resultados catastróficos que han provocado estas aspiraciones en los regímenes totalitarios. En democracia no se alimentan semejantes proyectos de eliminar definitivamente el mal, aunque dichos impulsos existan aquí o allá. Uno de ellos adopta la forma de llamamiento a la memoria. Suponemos que si de verdad recordamos el mal que hemos hecho en el pasado, podremos evitarlo en el presente. En las paredes de la ciudad algunas veces leemos: «¡Ni perdón ni olvido!»; en las reuniones se grita: «¡Nunca más!»; en la televisión nos hablan sentenciosamente del deber de recordar, de arrepentimiento, de reparaciones y de tantos otros gestos con los que esperamos enderezar un pasado deplorable.

La memoria así entendida se ha introducido incluso en el

terreno del derecho. En varios países europeos se han adoptado leyes llamadas «de memoria», y por medio de ellas el código penal establece cómo debe interpretarse determinado episodio doloroso del pasado para proteger su memoria de todo ataque y conservar su eficacia contra el mal. En Francia en especial estas leyes abundan. Desde 1990 la ley llamada Gayssot castiga a los que ponen en cuestión la existencia de crímenes contra la humanidad como el exterminio de judíos por parte de los nazis. Desde 2001 una ley determina que hay que calificar de genocidio las masacres sufridas por los armenios en Turquía en 1915. Otra afirma que la esclavitud y la trata de negros son también un crimen contra la humanidad, y que por lo tanto su memoria debe permanecer intacta. Los diputados franceses, animados por esta serie de decisiones, votaron en 2005 una ley de la memoria para celebrar un acontecimiento loable y que ha dejado de doler, a saber, la colonización francesa en el norte de África.

Así pues, no faltan los llamamientos a la memoria como remedio eficaz para curarnos del mal. Se conserva y se conmemora el pasado. Pero si desplazamos la mirada al presente, resulta difícil llegar a la conclusión de que en general el mal retrocede en el mundo. Enseguida añado que no debe entenderse que esta palabra, «el mal», designa una entidad metafísica o teológica, sino que se trata de un término cómodo que engloba una serie de violencias muy diversas: guerras, genocidios, masacres, torturas, violaciones, crímenes y sufrimientos que se infligen y se padecen. Lo que los hombres y las mujeres de distintas épocas han solido designar con estas palabras parece salir indemne de estas batallas y se perpetúa, incluso se refuerza

en nuestros días. Cuando los horrores apenas han concluido en un lugar, empiezan en otro, y resulta extremadamente difícil constatar el progreso moral colectivo en el avance de la humanidad.

Por lo tanto, parece que el remedio de la memoria es ineficaz. Sin embargo, antes de dejarlo de lado podríamos someterlo a un análisis un poco más atento. ¿Y si lo interpretáramos mal, y el problema estuviera no en el recurso a la memoria y al pasado, sino en el papel concreto que se le quiere otorgar, en las conclusiones a las que se llega?

Para clarificarlo un poco recordaré ante todo cuáles son los elementos constitutivos de los relatos que tratan del bien y del mal. Observamos dos procesos, la realización del mal y la del bien, así como dos protagonistas, el que actúa, y por lo tanto dirige el proceso, y el que lo sufre. Esto nos permite identificar de entrada cuatro papeles principales: por una parte el *malhechor* y su *víctima*, y por la otra el *benefactor* y sus *beneficiarios*. Dos de estos papeles merecen respeto y consideración: el benefactor y la víctima. El primero proporciona el bien, y el segundo sufre un perjuicio que debe ser reparado. Se tiene poca estima a los otros dos papeles, el beneficiario pasivo de las hazañas que otro lleva a cabo, y sobre todo el malhechor, que se convierte en un auténtico repulsivo. Si añadimos ahora a este esquema básico la distinción entre *nosotros* (nuestra comunidad o sencillamente los que se parecen a mí o me son próximos) y los *otros*, extraños y diferentes (enemigos), podemos dar cuenta de la mayoría de los usos de la memoria, que consisten en atribuirnos los valiosos y respetados papeles del héroe benefactor y de la víctima, y encerrar a los otros

en el papel menos glorioso de malhechor, criminal, verdugo o destinatario pasivo de nuestros actos heroicos. Ante tanta unanimidad surge una sospecha: ¿y si los llamamientos a la memoria fueran estériles, porque hunden sus raíces en esta constante identificación de «nosotros» con los héroes o las víctimas, en este apartar a los malhechores lo más lejos posible de «nosotros»?

En Francia

Observemos ahora algunas prácticas de memoria recientes.

En Francia, los debates sobre la memoria son omnipresentes y de orientaciones muy diversas, aunque es posible encontrarles un denominador común: contribuyen a agudizar la diferencia entre víctimas y verdugos, entre héroes y malhechores. Esta tendencia se pone de manifiesto tanto en el plano de acciones jurídicas y políticas concretas como en el de intervenciones cargadas de significado simbólico. Tomemos el ejemplo de los acusados de crímenes contra la humanidad en el marco de juicios que tienen que ver tanto con la memoria como con la justicia, como Klaus Barbie en 1987, Paul Touvier en 1994 y Maurice Papon en 1998. Estos juicios, relativos a actos cometidos durante la Segunda Guerra Mundial, resucitaban el recuerdo de acontecimientos que habían sucedido entre cuarenta y cincuenta años atrás. Como el crimen contra la humanidad es el único que no prescribe, a sus protagonistas se los consideraba necesariamente del todo diferentes de los demás criminales, y con más razón del resto de la humanidad. Por la misma razón, cuando Hitler aparece como personaje de una película, solemos preguntarnos si no corremos el peligro de equivocarnos al considerarlo un ser humano, alguien de nuestra misma especie.

Además de distanciarse de los criminales, los dirigentes políticos franceses suelen comentar la simpatía que sienten por los héroes y por las víctimas. En ocasiones la misma persona encarna los dos papeles, como sucede con los miembros de la Resistencia caídos en la lucha contra los ocupantes alemanes. Por ejemplo, el actual presidente de la República, Nicolas Sarkozy, ha elogiado a Georges Mandel, político francés que se opuso enérgicamente a los nazis y al que asesinaron los milicianos franceses en 1944. Durante su campaña presidencial homenajeó a los maquis de la meseta de Glières, también masacrados en 1944. Tras su elección pidió que en todas las escuelas francesas se leyera la carta de despedida de Guy Môquet, un adolescente comunista al que hicieron rehén y asesinaron en 1941.

El 13 de febrero de 2008, durante la cena anual del CRIF (Consejo Representativo de las Instituciones Judías de Francia), Nicolas Sarkozy anunció una medida todavía más espectacular. El presidente francés declaró en esta ocasión que «la memoria y la transmisión de la Shoá» son «nuestra mejor arma contra el racismo y el antisemitismo, y nuestra única protección para que no despierte la bestia inmunda y se repita lo sucedido». Por esta razón decidió que a partir del inicio del curso escolar 2008 a cada uno de los niños del último curso de enseñanza primaria, es decir, los que tienen unos once años de edad, se le «confiará la memoria de uno de los once mil niños franceses víctimas de la Shoá».

La iniciativa del presidente provocó muchas reacciones negativas. Para empezar, se le reprochó la propia forma. ¿Tiene el presidente de la República que decidir cuál será el programa escolar de los niños de once años? Tal omnipresencia recuerda desagradablemente el precedente

totalitario, en el que el genial padre del pueblo gestionaba los problemas tanto de economía como de lingüística, de literatura y de música. También se preguntaron si la iniciativa partía de un conocimiento suficiente de la psicología infantil, es decir, si era sensato para la salud mental del niño identificarse con un niño deportado y asesinado en Auschwitz. El proyecto presidencial destilaba también cierto desprecio por la historia como asignatura escolar, puesto que aislaba el acontecimiento pasado de todo contexto y se limitaba a convertirlo en punto de partida del apego emocional. Tampoco es cierto que mantener la memoria de la Shoá sea nuestra «mejor arma» e incluso nuestra «única protección» para que no resurja el racismo, ya que éste adopta formas múltiples. Por desgracia, sabemos que impedir una no excluye la presencia de las otras. El presidente puntualiza que «enseñar la Shoá y su especificidad es luchar contra todos los racismos», pero este postulado plantea problemas, porque si enseñamos la «especificidad», renunciamos al carácter universal de la lección.

No obstante, lo que nos interesa especialmente en este contexto es el lugar que se atribuye a las víctimas del pasado. Los once mil cuatrocientos niños deportados de Francia (que por lo demás no eran todos ciudadanos franceses) son indiscutiblemente víctimas, por lo que tanto ellos como sus seres queridos habrían merecido compasión, ser consolados y reconfortados, pero ¿qué lección nos transmiten sesenta y cinco años después? Su papel fue exclusivamente pasivo. Sufrieron la violencia sin poder reaccionar en modo alguno. Para impedir que «se repita lo sucedido» se debería haber reflexionado sobre las

circunstancias de esta bárbara acción, los motivos de los responsables y los medios que pusieron en práctica. La total impotencia de los niños que fueron víctimas puede conmovernos hasta hacernos llorar, pero no nos enseña a reaccionar, y por eso no puede servir como piedra angular de una moral pública.

El genocidio en Camboya

Dejemos ahora Francia y Europa. Uno de los acontecimientos más traumáticos del siglo XX fue el genocidio perpetrado en Camboya entre 1975 y 1979, cuando los jemeres rojos mataron a casi una cuarta parte de la población. En 2008 se inició en Phnom Penh un juicio por crímenes contra la humanidad contra algunos dirigentes todavía vivos de este partido y (en un juicio aparte) contra un tal Duch, director del siniestro campo de tortura y de ejecución S 21, situado en Tuol Sleng. Estos acontecimientos contaron con un testigo de excepción, el etnólogo francés François Bizot, al que los jemeres rojos hicieron prisionero en octubre de 1971, mientras trabajaba en Camboya sobre las tradiciones budistas de los pueblos de la península indochina. La guerra de Vietnam está entonces en su máximo apogeo, por lo que los jemeres rojos sólo controlan una parte del territorio. A Bizot se le acusa de ser un espía estadounidense, y el dirigente del grupo que lo detiene no es otro que Duch. El etnólogo francés, amenazado de muerte constantemente, será objeto de una investigación tras la cual quedará absuelto y lo liberarán tres meses después de haber sido capturado. Bizot es el único extranjero que tuvo esta suerte. Veinte años después se entera de que han detenido a Duch, se le agolpan los recuerdos y decide escribir el relato de su experiencia durante aquellos agitados tiempos.[2] Y

otros diez años después empieza el juicio de Duch. Bizot, que entretanto ha vuelto a ver varias veces a su antiguo carcelero, asiste como testigo.

La experiencia más turbadora que ha contado Bizot de su captura es lo cerca que se sintió de Duch, que en esos momentos todavía no es el torturador responsable de la muerte de cuarenta mil prisioneros, como mínimo, en el centro S 21, pero es ya un despiadado dirigente jemer. Sin embargo –Bizot debe admitirlo también, y le molesta profundamente–, nada tiene de monstruo, de perverso o de loco. Es un hombre como cualquiera, y por lo tanto también como él.

Para atenuar el carácter brusco de esta valoración hay que recordar que a principios de los años setenta los jemeres rojos en absoluto suscitan, como sucede ahora, repulsión, sino que en Europa se los valora de forma más bien favorable. Durante la guerra de Vietnam la opinión pública europea es mayoritariamente hostil a los estadounidenses, y en consecuencia benevolente con los que luchan contra ellos. El gobierno francés apoya a los jemeres rojos, Occidente aplaude cuando toman el poder en 1975, y se los considera dirigentes modernos que sacarán al país de su atraso feudal. Por lo demás, en esa misma época, los jóvenes europeos cultos suelen reivindicar el maoísmo y creen también ellos en la llegada de un futuro radiante.

Mientras está en Camboya, Bizot debe admitir que el comportamiento de los dirigentes revolucionarios se diferencia favorablemente del de los funcionarios corruptos del gobierno. Son personas íntegras y moralmente rectas. Por eso lo liberan. De repente se dará cuenta de que el jefe de Duch que decidió liberarlo actuó «en nombre de una

equidad a la que no renunciaba». Esta medida de clemencia no es la única prueba de sus cualidades humanas. «El joven [Duch] era serio, buscaba la verdad, le preocupaba profundamente la justicia y estaba dispuesto a sacrificar su vida por los objetivos de la revolución», escribe Bizot en el prólogo a una reciente reedición de su libro.[3] Además, ser un soldado de la revolución no le impide comportarse como un ser humano como los demás, que se ríe con alegría y ama. En otras situaciones estos mismos individuos actúan de una forma que en general se valora positivamente. Unos años antes de que lo detuvieran, Duch se convierte al cristianismo y colabora en acciones humanitarias.

Los grandes crímenes de los jemeres rojos no son obra de sádicos o de enfermos mentales, sino que son resultado de reacciones que todos conocemos. Una de ellas es consecuencia del sentimiento de un peligro de muerte que te amenaza a ti y a tus seres queridos, del miedo que provoca, de la convicción de que en ese momento hay que matar para que no te maten. Pero además se debe estar dispuesto a torturar para conseguir información indispensable para protegerse y proteger también a los seres queridos. La segunda reacción es consecuencia del deseo de mejorar la situación, tanto la propia como la de la comunidad. Si el objetivo al que se apunta es realmente sublime, justifica todo sacrificio y todo sufrimiento que se cause. Los jemeres rojos sueñan con una sociedad purificada, expurgada de enemigos y «libre del mal», y la apuesta merece la pena. A estas razones se añade, por último, el comprensible temor a que la maquinaria a la que sirves te devore. Si desobedeces las órdenes, seguramente te arriesgas a convertirte –tú o tus seres queridos– en su próxima víctima. El hecho de haber

entendido las motivaciones de un hombre como Duch obliga a Bizot a revisar su punto de vista sobre él, y a la vez sobre sí mismo. Como dirá en el juicio de Duch, en 2009: «Hasta entonces creía que estaba en el grupo de las buenas personas y que había monstruos a los que, gracias a Dios, nunca podría parecerme». En lo sucesivo, en lugar de un monstruo ve a un ser humano.

Solemos calificar a los grandes criminales de «salvajes». En realidad el hombre encuentra las razones para las masacres que lleva a cabo precisamente en lo que lo aleja de los animales. Habría que dejar de considerar que el adjetivo «humano» es un cumplido, aunque eso no quiere decir que debamos convertirlo en un insulto. Los animales matan para comer o para defenderse, y los hombres para protegerse de peligros que a menudo sólo existen en su imaginación o para poner en práctica proyectos surgidos de su cabeza. La utopía revolucionaria no es más que una construcción mental que se intenta convertir en realidad por la fuerza. La superioridad de los hombres respecto de los animales consiste en que disponen de capacidad de abstracción, de imaginación desvinculada de lo real, de construcciones mentales que no se apoyan en la experiencia del momento. Saben representarse las representaciones de los demás y manipularlas. Sin duda no es la única causa de los comportamientos que consideramos «inhumanos», ya que también podemos llegar a ellos si perdemos de vista la finalidad última de los propios actos, lo que implica cierta falta de imaginación. Pero esta ceguera burocrática no es más «salvaje» que el sueño de construir una sociedad purificada.

Descubrir que los grandes criminales de la historia son

humanos como nosotros es uno de los mecanismos que permiten acercarnos a ellos. Otro consiste en mostrar lo que en nosotros recuerda a lo que vemos en ellos. Constatar que son «humanos» o que nosotros somos (capaces de convertirnos en) «inhumanos» viene a ser lo mismo. Bizot vive esta experiencia durante su cautiverio. Como no sabe si algún día lo liberarán, ha planeado fugarse cueste lo que cueste. Eso implica que tiene que ser capaz de defenderse durante su huida, y por lo tanto se hace con una piedra afilada que guarda como un tesoro y que está dispuesto a utilizar. «Desde el momento en que decidí escaparme, no podía plantearme la posibilidad de cruzarme con alguien, aunque fuera un niño, y no matarlo, porque no podía correr el peligro de dejar que se marchara y diera la alerta.» Así pues, para defender su vida está dispuesto a asesinar, incluso a niños si es preciso. ¿Es tan diferente de lo que pensaban los jemeres rojos? En otro momento Bizot se da cuenta de que manipular su piedra le produce un perverso placer: «Ese placer que sentía me hizo pensar que también yo tenía cualidades para ser un buen verdugo si estuviera en su lugar».[4]

Si no se convirtió en torturador o en asesino, no es porque esté hecho de otra pasta, sino porque durante su cautiverio tuvo la suerte de no verse en la necesidad de matar, y el resto del tiempo, de vivir en un Estado de Derecho, el único que detenta la violencia legítima. Tuvo también la fortuna de no creer que los hombres deban ocupar el lugar de Dios y crear un mundo nuevo poblado por una especie nueva. Dicho de otra manera, la diferencia entre verdugos y víctimas no reside en la naturaleza biológica de los individuos, ya que los asesinos no tienen un

ADN especial. La diferencia procede de las circunstancias en las que discurre el destino de unos y otros. El pasado individual es importante. No reaccionan igual los que han tenido una infancia rodeada de amor que los que han recibido una educación dura. Crecer en un ambiente de desesperación política y social te condiciona de manera muy diferente que si todas las puertas se te abren fácilmente. El marco de vida también es importante, puesto que no se reacciona del mismo modo en una situación tranquila que ante una amenaza de muerte, real o imaginaria. Las guerras no ponen de manifiesto la naturaleza profunda de los hombres, sino que suscitan actitudes que en otros lugares no se dan. Sin duda todos los hombres están hechos de la misma pasta, pero han vivido historias diferentes.

Sin embargo, nos cuesta mucho aceptar que los grandes criminales o malhechores son de la misma naturaleza que nosotros. Preferimos pensar que Hitler, Eichmann, Mao y Pol Pot son monstruos ajenos a la especie humana, y fingimos –más que sentimos– incomprensión. Probablemente el único mérito de las humillantes fotografías tomadas en la cárcel estadounidense de Abú Graíb, en Irak, es que nos muestran que los torturadores no son extraterrestres o monstruos sanguinarios, sino chicos y chicas con rostro normal y sonriente, que habrían podido ser nuestros hijos o nuestros vecinos. Eso no quiere decir que la especie humana sea espantosa y que sólo deba suscitar lamentos, sino que tanto el bien como el mal forman parte de nuestras potencialidades. La esperanza de alcanzar un Estado definitivamente libre del mal es vana, y para hacerla realidad no bastarán ni las guerras, ni las ejecuciones ni las cárceles. Pero esta constatación, esta obligación de vivir con

el mal que albergamos son difíciles de aceptar, de modo que preferimos levantar un muro entre los «monstruos» y nosotros, condenarlos al oprobio, creer que nuestra esencia es diferente y sorprendernos de que haya podido existir este tipo de personas.

En estas circunstancias, ¿qué podría aportar el próximo juicio por crímenes contra la humanidad, ante el que comparecerán los antiguos jemeres rojos? Treinta años después de lo sucedido, se trata de unos cuantos ancianos que probablemente acabarán su vida en la cárcel, pero la pena nunca podrá estar a la altura de los crímenes que cometieron. ¿Acaso ese juicio, diferente de cualquier otro, va a presentarlos como a individuos totalmente diferentes de los demás? Sería lamentable. Bizot cree que es necesario condenarlos, pero preferiría que el juicio fuera de otro tipo, un juicio en el que todos nosotros descubriéramos el verdadero peligro que nos amenaza, que habita en nosotros. «El crimen contra la humanidad me parece una especie de mirada que de repente se vuelve sobre nosotros mismos. Quisiera que tuviéramos la valentía de humanizar a los verdugos –sin querer perdonarlos ni minimizar sus crímenes– para ver en ellos lo que el hombre puede llegar a ser, lo que podemos llegar a ser.»[5]

Sorprende descubrir que los que desean este juicio no son tanto esa parte de la población camboyana que sufrió directamente los excesos de los jemeres rojos y que en la actualidad tiene que convivir con sus antiguos verdugos, como los hijos o los nietos de las víctimas, que a menudo viven en el extranjero, y también la opinión pública internacional, que querría que «se hiciera justicia». Un informe del Centro por los Derechos Humanos de la

Universidad de California, en Berkeley, da cuenta de un estudio de la población camboyana que se llevó a cabo en septiembre de 2008 con una muestra representativa de mil personas. Aunque el 80 % de los encuestados se considera víctima de los jemeres rojos, el 77 % por ciento declara odiarlos, y el 68% espera que los juicios tengan un efecto beneficioso para las víctimas, sólo el 2 % considera que la acción de la justicia entra dentro de sus prioridades. A la inmensa mayoría de los camboyanos les preocupa su vida cotidiana en el presente, no que se rectifiquen asuntos pasados.

Los campesinos camboyanos que sobrevivieron a las purgas y se quedaron en su país conviven desde hace décadas con los antiguos jemeres rojos. Es evidente que no aprueban lo que en el pasado hicieron sus actuales vecinos, pero han logrado una especie de reconciliación. No pretenden asumir sus conclusiones, pero entienden que mataban y torturaban bajo la amenaza, real o imaginaria, de que sus enemigos o sus propios compañeros los mataran a ellos. Entienden que en su lugar probablemente habrían hecho lo mismo. Podemos ver que el trato al que se somete un pasado traumático puede perseguir dos objetivos que no coinciden entre sí: el ámbito de la justicia abstracta, en el que se castigan los crímenes y se recompensan las hazañas, o el bienestar de los individuos que forman la población en nombre de la cual se hace justicia.

Sería lamentable que el juicio que se celebra actualmente (en 2009) destruyera esta frágil paz. Admitir públicamente el sufrimiento de las antiguas víctimas puede ayudar a mitigarlo, pero ningún juicio logrará resucitar a los muertos. En cuanto a los antiguos verdugos, lo importante no es

meterlos en la cárcel hasta que se mueran (esos ancianos no suponen hoy en día una amenaza para nadie), sino estigmatizar los crímenes que cometieron para que su condena quede grabada en la memoria colectiva. Si además se pudiera, como desea Bizot, llamar la atención sobre los mecanismos que engendran el mal, el proceso alcanzaría realmente su objetivo.

La Comisión Sudafricana

En otras partes del mundo se ha elegido deliberadamente dar mayor importancia no a la condena de los malhechores mediante el juicio de un tribunal, sino a la reconciliación de grupos de población que antes estaban enfrentados. Para conseguirlo, en más de veinte países que recientemente se han liberado de un régimen dictatorial, en América Latina, en África y en Asia, se han creado comités de expertos para arrojar luz sobre el pasado. Entre ellos está la Comisión de Verdad y Reconciliación (TRC, según las siglas inglesas), de Sudáfrica, que ha alcanzado gran notoriedad. Esta comisión se instituyó bajo la presidencia del obispo anglicano Desmond Tutu tras la caída del apartheid y las primeras elecciones generales libres, en 1994, y se reunió de 1995 a 1998. Su manera de tratar la memoria colectiva –en este caso una memoria especialmente dolorosa– merece nuestra atención. Seguiré para ello el relato del propio Tutu.[6]

Los nuevos dirigentes del país toman rápidamente dos decisiones: es preciso enfrentarse al pasado del apartheid, pero sin recurrir a una de las soluciones que suelen adoptarse en estos casos. Por una parte, la opción que podríamos designar emblemáticamente como «proceso de Núremberg» no es un ejemplo a seguir, no sólo por sus debilidades intrínsecas (la presencia de jueces soviéticos, no

menos criminales que los nazis, o el lugar que ocupan los «crímenes contra la paz»), sino también porque las circunstancias son muy diferentes. En Núremberg los aliados victoriosos juzgaban a los alemanes vencidos, y los juzgaban por el mal que ellos mismos habían sufrido. Elegían a un pequeño grupo de responsables y los ejecutaban, y después dejaban que los alemanes convivieran entre sí. En Sudáfrica no hubo victoria militar, y sólo se logró que cayera el apartheid con la condición de que no se produjera un posterior ajuste de cuentas. Se suponía que los antiguos dominadores y los antiguos dominados, los que se beneficiaban del régimen anterior y los que lo sufrían, debían seguir viviendo juntos. Además, ese régimen duró mucho más tiempo que el nazismo, y gran parte de la población blanca estuvo implicada en lo que retrospectivamente podemos considerar actos condenables. Es imposible condenarlos a todos. Cometieron sus crímenes amparados por las leyes y siguiendo las directrices del gobierno. Si se pretendía juzgar a los responsables, el Estado habría debido correr con los gastos legales de muchísimas personas.

Por otra parte, tampoco pareció adecuada una solución de tipo «edicto de Nantes». Podríamos designar así toda decisión que, como la de Enrique IV en 1598, impone no sólo la amnistía general por todos los excesos cometidos durante las guerras religiosas, sino también la amnesia colectiva: «Que la memoria de todo lo pasado por una parte y por la otra [...] se apague y se adormezca, como si no hubiera sucedido». Aquí esta opción es imposible, ya que el apartheid se ha introducido mucho más que los conflictos religiosos en todos los recovecos de la coexistencia entre

blancos y negros. Y tampoco es deseable, porque cuesta imaginar que esa voluntaria inhibición colectiva pueda realmente transformar la memoria y traer la paz.

El apartheid duró, en teoría, más de cincuenta años, y todavía más en la práctica. También la oposición contra él viene de antiguo, y las luchas entre ambos bandos forman parte de su historia. Algunas veces los oprimidos se comportaron como guerreros, y sus actos deben a su vez ser examinados. El obispo metodista Peter Storey declaró en una audiencia de la comisión: «La opresión por parte del apartheid fue probablemente el cáncer inicial, pero muchos opositores se contaminaron, y esto erosionó su valoración del bien y del mal. Es sin duda posible parecerse a lo que más se odia».[7] Así pues, juzgar a los culpables sería tanto más difícil cuanto que sus víctimas cometieron actos comparables.

Pero eso no quiere decir que el partido que lucha contra el apartheid, el ANC, se sienta implicado. Sus dirigentes consideran que, aunque recurran a los mismos medios que el enemigo, no se parecen a él, ya que la causa que defienden no es la misma. Como la guerra que libraba el ANC era justa, sus militantes no pudieron transgredir los derechos del hombre, y por lo tanto no tienen que rendir cuentas ante la comisión. Pero los miembros de la misma no lo ven así. De acuerdo con las convenciones de Ginebra, que regulan las conductas en tiempos de guerra, exigen que los medios puestos en práctica sean legítimos. El vicepresidente de la comisión, Alex Boraine, recuerda que en una guerra justa pueden cometerse actos injustos, y viceversa. Todos son responsables de lo que han hecho.

Si las víctimas algunas veces son culpables, también

resulta fácil entender los motivos de los malhechores en su contexto. El país está en guerra, y el gobierno les pide que luchen contra el enemigo. Uno de ellos declara: «No nos gustó nada hacerlo, no teníamos ningunas ganas, pero había que impedirles que mataran a mujeres y a niños inocentes». Una vez metidos en este camino, deben aceptar también mutilar cuerpos (para camuflar el origen de los asesinatos) y torturar a los prisioneros (para obtener información y prevenir otros ataques). Se presenta a los enemigos del ANC como inhumanos, sedientos de sangre, y dicen además que participan en el asalto final lanzado por los comunistas contra el último bastión del mundo libre en África (en Camboya se tortura y se mata en nombre del comunismo, y en Sudáfrica, del anticomunismo). Hay que luchar para defender la propia vida y la de los demás miembros de la comunidad, y hay que neutralizar a los «terroristas». La presión sobre los soldados y los policías es tal que están condicionados para golpear y matar, pero no por eso dejan de ser individuos corrientes con reacciones que todos podemos entender. Tutu concluye: «Escuchando a los autores de violaciones de derechos del hombre me he dado cuenta de que todos nosotros, sin excepción, éramos capaces de lo peor». De ahí no deduce que el crimen no merezca condena, sino que no debe confundirse crimen con criminal. «Teníamos que diferenciar entre el acto y el que lo comete, entre el pecado y el pecador, odiar y condenar el pecado, y a la vez sentir compasión por el pecador.»[8]

¿Qué queda por hacer cuando se ha descartado tanto la condena legal como el olvido obligatorio? La Comisión de Verdad y Reconciliación propone la siguiente respuesta. Las víctimas se presentarán ante dicha comisión y expondrán

sus testimonios. Si quedan corroborados, recibirán reparaciones por parte del Estado. Por su parte, se incitará a los responsables de violaciones de derechos humanos y de crímenes políticos a presentarse y confesar públicamente sus delitos. Si otros indicios sugieren que han dicho toda la verdad, conseguirán la amnistía y ya no podrán ser perseguidos por estos actos. Los testimonios y las confesiones desempeñan un papel catártico, ya que las víctimas reciben reconocimiento público, y los culpables quedan humillados ante el país (las audiencias se transmiten por la radio y se informa de ellas en los periódicos). De esta manera se accede al primer objetivo de esta iniciativa, que es establecer la verdad, una verdad que no se confirma científica o legalmente, por acumulación de pruebas materiales, sino que es resultado del acuerdo entre las dos partes. Este consenso, esta imagen que adopta la colectividad abre a su vez la vía hacia el objetivo último, que los unos perdonen a los otros y que la población se reconcilie, es decir, que una parte de la población, la minoría blanca, acepte públicamente su culpabilidad en el pasado, y que la otra parte, la mayoría negra, intente superar su resentimiento. Es preciso añadir enseguida que, para los miembros de la comisión, el gobierno del país ha cumplido de forma muy insuficiente una parte de este programa, a saber, la asignación de reparaciones materiales.

Así pues, la vía que eligió la comisión se opone de entrada al olvido, ya que se informa a todos del sufrimiento de las víctimas y de los crímenes de los responsables. Esos relatos no quedan encerrados en las salas de audiencias, sino que se trasladan a la opinión pública. Al mismo tiempo se opone al juicio, porque lo que intenta establecer no es la

culpabilidad (o la inocencia) legal, sino la verdad. Cuando se convoca a los acusados ante un tribunal, sólo piensan en salvar el pellejo, de modo que no dudan en recurrir a la mentira y al disimulo. Pero si es la comisión la que los llama a testificar, les interesa admitir sus crímenes, porque sólo si lo confiesan todo podrán obtener la amnistía. Queda demostrado en muchas ocasiones: los mismos que negaban ante el juez dicen la verdad ante Tutu y sus colegas. Por el contrario, los que se cree que siguen disimulando los hechos no consiguen la amnistía y vuelven a enviarlos ante el tribunal.

Esta original solución respecto de las tradiciones jurídicas de otros países del mundo está recogida en la Constitución provisional de Sudáfrica y será defendida por Tutu, que se apoya en una concepción tradicional africana del ser humano. Éste no existe por sí mismo, sino siempre dentro de una red formada por otras personas que forman parte de él, como él de ellas. «Nuestra naturaleza consiste en evolucionar dentro de una frágil red de interdependencias [...]. Un hombre solo no puede ser humano.» Condenar, castigar y excluir a alguien de esta red es sin duda doloroso para él, pero además es perjudicial en sí mismo. «Lo que te deshumaniza me deshumaniza inevitablemente.»[9] Quien se niega a admitir al otro en el círculo social, porque es un antiguo criminal, se mutila. Por el contrario, quien admite la necesidad de mantener viva la red posee una cualidad muy valiosa, que se designa (en las lenguas del grupo nguni) con la palabra *ubuntu*. Podríamos traducirla por «civilizado» si por ello entendiéramos la capacidad de acoger a los demás, de ofrecerles nuestra benevolencia incluso cuando no son seres queridos.

En nuestros días es habitual diferenciar la venganza de la justicia, y preferir la primera a la segunda, pero en el caso sudafricano la diferencia entra dentro de la propia justicia. Consiste en colocar en una parte la justicia *punitiva*, cuya herramienta es el encarcelamiento o la ejecución, y cuyo único principio es que se aplique la ley, y en otra la justicia *reparadora*, que recurre a medios que no son los castigos habituales, y cuyo fin es el bienestar de la comunidad. Tutu afirma: «Para nosotros la armonía social es el *summum bonum*, el bien soberano. Debe evitarse como la peste todo aquello susceptible de comprometer esta armonía».[10]

La justicia punitiva está cerca y a la vez es diferente de la venganza. Las diferencias son de dos tipos. De entrada, en lugar de castigar a la comunidad (la familia, el clan o la tribu), la justicia se atiene a la responsabilidad individual del malhechor. Por otra parte, los que infligen el castigo no son individuos (por ejemplo, los padres de la persona asesinada), sino los representantes de la comunidad (del Estado). Ni al presidente del tribunal ni al director de la cárcel les afecta personalmente el delito cometido y actúan en nombre de la ley abstracta, idéntica para todos. Su objetivo no es vengar la ofensa, sino reparar el orden social. Gracias a ello, la justicia –a diferencia de la venganza– logra interrumpir el ciclo de represalias. Pero en lo relativo a la naturaleza del castigo infligido, la una suele confundirse con la otra. No se ha abandonado la ley del Talión. Quien ha matado debe morir, y quien ha hecho sufrir debe sufrir. Ojo por ojo, diente por diente, vida por vida. Sólo hay que observar el estado de las cárceles en un país como Francia para constatar que la privación de libertad es sólo una de sus funciones, y que otra

es infligir una pena, equivalente simbólico de la que ha sufrido la víctima. Desde esta perspectiva, la venganza parece una justicia privada, mientras que la justicia es una especie de venganza pública. Y el hecho de que sea la ley común, no la voluntad individual, la que decide no basta para oponerlas, ya que la ley –humana, no divina– es la expresión de la voluntad colectiva.

La justicia punitiva privilegia el respeto a la ley abstracta y a la institución en la que se apoya, en última instancia el Estado. La justicia reparadora se preocupa ante todo de los individuos que forman la sociedad. Su objetivo ya no es proteger un orden impersonal, sino permitir que los antiguos culpables y las antiguas víctimas vivan juntas. En lugar de referirse a la ley, que, sea cual sea su origen, está por encima de los individuos, se dirige a los seres humanos que viven unos junto a otros. En lugar de castigar, intenta restaurar relaciones que jamás habrían debido romperse. Encontramos otra ilustración de la diferencia entre estas dos formas de justicia en unas palabras que el presidente de Estados Unidos Barack Obama dijo en el Parlamento turco en abril de 2009. Al abordar el tema de la memoria colectiva, recuerda en primer lugar que «a Estados Unidos siguen preocupándole determinados períodos oscuros de su historia». Y entonces comenta un tema controvertido de la historia turca: ¿son un genocidio las masacres de armenios en 1915? Antes de ser elegido presidente de Estados Unidos, Obama había respondido afirmativamente, pero sus palabras en el Parlamento turco son otras. Aunque no reniega de sus opiniones anteriores, y por lo tanto de su interpretación del acontecimiento en términos estrictamente legales, ahora prefiere decir que es a los pueblos turco y armenio a los que

les corresponde decidir, preocupándose ante todo de su bienestar actual. En otras palabras: preocuparse por entenderse en el presente debería ser más importante que el juicio estrictamente jurídico de un acto del pasado.

No podemos decir que los trabajos de la Comisión Sudafricana hayan estado coronados por un éxito sin fisuras. Como cabía esperar, unos le han reprochado ser demasiado severa, y otros, demasiado clemente. Las revelaciones sobre el pasado han tranquilizado a unos, pero han vuelto a abrir las heridas de otros. Las tensiones raciales entre negros y blancos no han desaparecido tras estos trabajos. También se ha puesto en duda su principio mismo: al amnistiarse así los crímenes del pasado, confiando en un arrepentimiento público de cuya sinceridad no se tienen garantías, ¿no se corre el peligro de despojar de toda responsabilidad a los miembros de la sociedad por los actos que cometen, que pueden llegar a ser criminales? ¿Se puede seguir reivindicando la *justicia* si todo se somete a las necesidades de la *reparación*?

Sin embargo, es evidente que también hay efectos positivos, y no terminamos de ver qué otro medio habría permitido alcanzar mejores resultados. La justicia reparadora aspira a mantenerse a la misma distancia de dos extremos: por un lado, la venganza, que duplica el delito inicial mediante un acto equivalente, y por el otro, la impunidad total, que se funda en el postulado de que los individuos no son responsables de sus actos, sino que obedecen a fuerzas, económicas o psicológicas, sobre las que no tienen ninguna influencia. Aquí a los culpables se los reconoce como tales, se los expone públicamente y se los censura, pero la expiación de sus delitos tiene lugar dentro

de la vida social, no en la cárcel. La vía que eligió la comisión tiene también la ventaja de no disimular el mal, sino todo lo contrario, y de tampoco dar la impresión de que es posible librarse de él íntegra y definitivamente. El mal sigue presente en el recuerdo, y al mismo tiempo se mantiene bajo control, dominado gracias al consenso social que ha podido establecerse.

La Comisión Sudafricana ha gozado de una imagen muy favorable en el resto del mundo, y varios países han contribuido a financiarla. Sus grandes protagonistas, Mandela y Tutu, han adquirido un estatus de excepcional honestidad. Sin embargo, y el hecho es digno de asombro, nadie parece tener prisa por imitar su ejemplo y aplicar una justicia reparadora en lugar de la justicia punitiva. La periodista sudafricana Antjie Krog, autora de una obra de referencia sobre los trabajos de la comisión,[11] señalaba recientemente a propósito de los admiradores de esta experiencia, entre los que se cuentan muchos jefes de Estado: «Al mismo tiempo que removerían cielo y tierra para llevar a los "malhechores" ante los tribunales, abrazan a Mandela por haber perdonado a los que mataban a su pueblo».[12] Parece que la única ambición de los jefes de Estado es disponer de una foto en la que aparecen junto a Mandela.

Los hechos son, en efecto, muy diferentes, como muestra la manera de tratar tanto los «crímenes contra la humanidad» del pasado como los «crímenes terroristas» del presente. La reciente ejecución de Sadam Husein y de varias personas cercanas a él, tras la caída de la dictadura baassista en Irak, es otra prueba de que el ejemplo sudafricano no termina de cuajar. La necesidad de venganza vence sobre el

espíritu de reconciliación. Sin embargo, es muy probable que con ello los iraquíes hayan sembrado la semilla de la discordia para las próximas décadas.

Cuesta encontrar una explicación general a esta diferente manera de reaccionar ante el mal. La negativa a seguir el ejemplo sudafricano trasciende las fronteras culturales y políticas, y no parece que pueda explicarse por la religión que practica la población ni por el régimen político en el que vive. Tomemos la pena de muerte, ejemplo perfecto de la pura justicia punitiva, porque el culpable, declarado incorregible, queda definitivamente suprimido de la comunidad humana. Tres países tienen el récord de ejecuciones, Estados Unidos, Irán y China, es decir, una democracia en la que domina la religión cristiana, una teocracia islámica y una dictadura comunista. Sin embargo, las prácticas son las mismas. ¿Tenemos entonces que invocar la superioridad de la raza negra o la sabiduría de las tradiciones africanas? Pero las masacres en Ruanda y en Burundi, y las interminables vendettas en Nigeria parecen poner de manifiesto lo contrario, como por lo demás sucede con las reacciones conciliadoras de los campesinos camboyanos. Las razones de estas actitudes divergentes son seguramente más indirectas y habría que buscarlas en las estructuras sociales de cada lugar, en la naturaleza de las relaciones humanas.

Tampoco es evidente que la justicia reparadora deba excluir en todo momento la justicia punitiva. El propio Tutu sugiere que se aplica en determinados casos concretos, en especial cuando los delitos se han cometido de acuerdo con una ley anterior, que se ha abandonado tras la caída de un régimen, una dictadura totalitaria o militar, y cuando tiene

que ver con un fenómeno de masas. Aun cuando se den las dos condiciones, puede haber excepciones. Cuando se trata de un crimen contra la humanidad como el genocidio, y tiene que ver no con simples ejecutores, sino con los que han concebido las masacres, con los jefes de Estado que las han puesto en marcha y sus colaboradores más próximos, exigir la confesión pública parece un poco exiguo. ¿Cómo habría que castigarlos? Las ejecuciones sumarias de Nicolae Ceauşescu y de Sadam Husein no me parecen más satisfactorias que la impunidad de la que han gozado dictadores como Pol Pot y Pinochet. Me pregunto si no sería mejor que, para castigar estos crímenes contra la humanidad, se confiara a los grandes masacradores a las Naciones Unidas, que, tras haber confiscado sus bienes, podrían reunirlos en una isla desierta en medio del océano, como Santa Helena, que en el siglo XIX albergó a Napoleón.

En cuanto a los delitos comunes, cuyos autores llenan hoy en día las celdas de las cárceles, podemos preguntarnos si también en este caso no sería deseable ampliar el círculo de la opción reparadora, ya que delitos que en ningún caso son políticos también podrían expiarse en la sociedad en lugar de en la cárcel. Esta ampliación implica de entrada que los delincuentes en cuestión ya no representan una amenaza para la sociedad, que ya no están en condiciones de volver a cometer delitos. Para que se libraran de los castigos habituales tendrían que admitir su responsabilidad, expresar remordimientos por lo que han hecho y manifestar el deseo de reparar los perjuicios que han causado. Por supuesto, tampoco en este caso estamos a salvo ni de las mentiras, que pueden decirse sin grandes consecuencias, ni de la hipocresía. Sin embargo, no hay que subestimar los efectos

de la acción pública sobre la conciencia de quien lo hace, incluso sin gran convicción. Pero las actuales condiciones de encarcelamiento, en muchos casos tan inhumanas que los prisioneros aparecen como puras víctimas y se olvidan los daños que han causado en los demás, en ningún caso facilita esta toma de conciencia.

El objetivo de la cárcel debería ser proteger la sociedad y preparar a la vez a los antiguos delincuentes para que se reinserten, no para infligirles sufrimientos. De esta manera las dos vías podrían ser complementarias, no excluyentes entre sí.

La memoria del mal

La memoria del pasado será estéril si la utilizamos para erigir un muro infranqueable entre el mal y nosotros, si sólo nos identificamos con los héroes irreprochables y con las víctimas inocentes, y lanzamos a los agentes del mal fuera de las fronteras de la humanidad. Pero es lo que solemos hacer. También en la vida cotidiana olvidamos fácilmente el mal que causamos, pero recordamos mucho tiempo el que sufrimos. Y con razón, porque no sentimos los sufrimientos de los demás. Por eso el remedio que buscamos no puede ser simplemente recordar el mal del que nuestro grupo o nuestros antepasados han sido víctimas. Es preciso dar un paso más e interrogarnos sobre las razones por las que el mal apareció. Una vez cometido el crimen, en realidad no podemos ya reparar el mal sufrido, sino sólo consolar a las víctimas, aunque sí podemos actuar sobre los criminales, los del pasado para que no vuelvan a hacerlo, pero también los del futuro.

La «bestia inmunda» no está fuera de nosotros, en un lugar lejano, sino dentro de nosotros. Concluida la Segunda

Guerra Mundial, Romain Gary, que había luchado contra Alemania como aviador, llegó a esta conclusión: «Lo que hay de criminal en el alemán es el hombre».[13] Tiempo después añadía: «Se dice que lo que el nazismo tiene de horrible es su lado inhumano. Sí. Pero es preciso rendirse ante la evidencia de que ese lado inhumano forma parte de lo humano. Mientras no admitamos que la inhumanidad es algo humano seguiremos en la mentira piadosa».[14] La palabra «humano» no es sinónimo de «generoso» o «misericordioso».

Por eso nunca conseguiremos librar a los seres humanos del mal. Nuestra única esperanza no es erradicarlo definitivamente, sino intentar entenderlo, limitarlo y domesticarlo admitiendo que también está presente en nosotros. Por lo demás, los propios Evangelios sugieren una interpretación prudente de la frase de la oración. Cristo pide a Dios no que libere a los hombres del mal de una vez por todas, sino que los guarde, que los proteja del mismo.[15] Esto no quiere decir que deberíamos enfadarnos con nosotros mismos como individuos o como pueblo y recordar sólo las páginas negras de nuestro pasado, cubrirnos de reproches y condenarnos de por vida a la penitencia, a sacudir perpetuamente nuestra culpa. El mal no se identifica más con nosotros que con los demás, y también el bien es omnipresente, incluso trivial.

Todavía menos debemos renunciar a todo juicio moral, porque nuestro enemigo no es la moral, sino el egocentrismo y el maniqueísmo. Sin embargo, hay que recordar que no se trata de que los individuos o los pueblos sean malos, sino de que sus actos pueden llegar a serlo. Todo recuerdo del pasado no es útil, pero el recuerdo puede

ayudarnos en este intento de domesticar, siempre y cuando no olvidemos que el bien y el mal manan de la misma fuente y que en los mejores relatos del mundo aparecen siempre juntos.

Una vez hemos renunciado a que se nos libre del mal, el recuerdo nos permitirá no pasar directamente de un caso concreto a otro creyendo que hay en ellos alguna similitud o contigüidad, sino de lo particular a lo universal –al principio de justicia, a la norma moral o al ideal político–, que puede examinarse y criticarse con argumentos racionales. Entonces el pasado ni se repetirá hasta la saciedad ni quedará desvirtuado como analogía universal, sino que se leerá en lo que tiene de ejemplar. La lección que aprendemos de él debe estar legitimada por sí misma, no porque proceda de un recuerdo que nos es querido. El buen uso de la memoria es el que sirve a una causa justa, no el que simplemente beneficia nuestros intereses.

El gran pintor Zoran Music pasó el último año de la Segunda Guerra Mundial en el campo de Dachau. Al salir de esta fábrica de la muerte, se siente incapaz de representar lo que ha visto. Su experiencia es única y no la puede comunicar. Pero en los años cincuenta vuelven las guerras –la de Corea y la de Argelia–, y con ellas las crueldades que los seres humanos saben infligir a otros seres humanos. En ese momento, sin duda diferente pero a la vez tan similar, Music crea una nueva serie de cuadros en los que aparecen los cadáveres del campo y que titulará «No somos los últimos». «Creíamos que jamás podría volver a pasar algo parecido. Pero diez o quince años después volvíamos a ver lo mismo por todas partes.»[16] Relacionar el pasado con el presente, que en absoluto implica trivializarlo, permitió que

el pintor creara una obra conmovedora y al mismo tiempo verdadera y justa.

Notas

Introducción

1. *La conquista de América: el problema del otro*, México, Siglo XXI, 1987; reedición: Madrid, Siglo XXI, 2010.

2. *Nosotros y los otros: reflexión sobre la diversidad humana*, México, Siglo XXI, 1991; reedición: Madrid, Siglo XXI, 2010.

3. *Frente al límite*, México, Siglo XXI, 1993.

4. Karl Marx y Friedrich Engels, *Manifeste du parti communiste*, París, Flammarion, 1998, II, p. 92. [Múltiples ediciones en español.]

5. *Ibidem*, I, p. 89; II, pp. 95, 100; IV, p. 119.

6. *Une tragédie française*, París, Seuil, 1994; edición revisada y corregida: París, Points-Seuil, 2004.

7. *Combats de guerre et de paix*, París, Seuil, 2007, p. 69.

8. *Au nom du peuple: témoignages sur les camps communistes*, presentados por Tzvetan Todorov, La Tour d'Aigues, Éditions de l'Aube, 1992.

9. *El hombre desplazado*, Madrid, Taurus, 1998. *Memoria del mal, tentación del bien*, Barcelona, Península, 2002.

10. Condorcet, «De l'influence de la révolution d'Amérique sur l'Europe» (1786), *Œuvres*, París, 1847-1849, vol. VIII, p. 30; *Esquisse d'un tableau historique des progrès de l'esprit humain*, París, Éditions Sociales, 1971, pp. 255-256.

11. Citado por Lucien Febvre, «Civilisation», en *Civilisation, le mot et l'idée*, París, La Renaissance du Livre, 1930, p. 31.

12. Como *La guerre civile européene 1917-1945*, París, Éditions des Syrtes, 2000, y *Fascisme & totalitarisme*, París, Bouquins-Robert Laffont, 2008.

13. «Les fondements historiques du national-socialisme» (1998), incluido en *Fascisme & totalitarisme*, *opus cit.*, especialmente páginas 919-965.

14. V. Branev, *El hombre vigilado*, prólogo de Tzvetan Todorov, Barcelona, Galaxia Gutenberg/Círculo de Lectores, 2009.

15. Tomado del libro de Alain Besançon, *Le malheur du siècle*, París, Fayard, 1998, p. 157.

16. *Les Cerfs-Volants*, París, Gallimard, 1980, p. 265. [*Las cometas*, Barcelona, Plaza & Janés, 1984.]

17. Hablo de la intervención en Kosovo en *Memoria del mal, tentación del bien*, *opus cit.*, y a la guerra de Irak he dedicado el libro *El nuevo desorden mundial*, Barcelona, Península, 2003.

18. *L'argent suite*, París, 1913, p. 149. [*El dinero*, Madrid, Narcea, 1973.]

19. F. A. Hayek, *La route de la servitude*, París, PUF, 1985, p. 148. [*Camino de servidumbre*, Madrid, Alianza, 2010.]

20. *Ibidem*, p. 20.

21. *Ibidem*, p. 69.

22. *Droit, législation et liberté*, París, PUF, 3 vols., 1980-1983, vol. II, p. 135. [*Derecho, legislación y libertad*, Madrid, Unión Editorial, 2006.]

23. *La route de la servitude*, *opus cit.*, p. 32.

24. *Ibidem*, p. 17.

25. Sobre este tema véanse los textos de François Flahault, en especial *Le paradoxe de Robinson*, París, Mille et Une Nuits, 2005, y *Le crépuscule de Prométhée*, París, Mille et Une Nuits, 2008.

26. «Dialogues», II, *Œuvres complètes*, París, Gallimard, vol. I, 1959, p. 810.

27. *The National Security Strategy of the USA*, Washington, The White House, septiembre de 2002.

Retratos

Germaine Tillion

1. *Fragments de vie*, París, Seuil, 2009, p. 87.

2. *Il était une fois l'ethnographie*, París, Seuil, 2000, p. 39.

3. *Ibidem*, p. 104.

4. *Fragments de vie*, *opus cit.*, p. 115.

5. *Combats de guerre et de paix*, París, Seuil, 2007, p. 402.

6. *Fragments de vie*, *opus cit.*, p. 129.

7. *Ibidem*, p. 251.

8. *Combats de guerre et de paix*, *opus cit.*, p. 423.

9. *Fragments de vie*, *opus cit.*, pp. 159, 179.

10. *Ibidem*, pp. 147, 177.

11. *Ravensbrück*, París, Seuil, 1997, p. 29.

12. *Fragments de vie*, *opus cit.*, p. 149.

13. *Ibidem*, pp. 178, 249-250.

14. *Ravensbrück*, *opus cit.*, p. 33.

15. *Combats de guerre et de paix*, *opus cit.*, p. 203.

16. *Fragments de vie*, *opus cit.*, p. 250.

17. *Combats de guerre et de paix*, *opus cit.*, p. 80.

18. *Fragments de vie*, *opus cit.*, p. 196.

19. *Le Verfügbar aux enfers*, París, La Martinière, 2005, página 118.

20. *Ravensbrück*, *opus cit.*, p. 33.

21. *Fragments de vie*, *opus cit.*, pp. 245, 252, 357, 229, 253.

22. *Ibidem*, p. 247.

23. *Ibidem*, p. 246.

24. *Ibidem*, p. 133.

25. *Combats de guerre et de paix*, *opus cit.*, p. 176; *Fragments de vie*, *opus cit.*, p. 358.

26. *Fragments de vie*, *opus cit.*, p. 322.

27. *Combats de guerre et de paix*, *opus cit.*, p. 267.

28. *Fragments de vie*, *opus cit.*, p. 315.

29. *Combats de guerre et de paix*, *opus cit.*, p. 289; *Fragments de vie*, *opus cit.*, p. 317; *Combats de guerre et de paix*, *opus cit.*, página 69.

30. *Fragments de vie*, *opus cit.*, p. 44.

31. *Combats de guerre et de paix*, *opus cit.*, p. 430.

32. *Fragments de vie* es un intento de retomar la obra inacabada.

33. *Combats de guerre et de paix*, *opus cit.*, p. 64.

34. *Ibidem*, pp. 223, 212, 309.

35. *Ibidem*, p. 43.

36. *Ibidem*, pp. 222, 400.

37. *Ibidem*, p. 290.

38. *Ibidem*, p. 81.

39. *Ibidem*, p. 43.

40. *Ibidem*, p. 212.

41. T. Todorov, *Le Siècle de Germaine Tillion*, París, Seuil, 2007, página 99.

42. *Combats de guerre et de paix*, *opus cit.*, pp. 194, 216.

43. *Ibidem*, pp. 196, 53, 42.

44. *Ibidem*, pp. 152, 388, 401.

45. *Ibidem*, pp. 388, 51.

46. *Ibidem*, p. 43.

47. *Ibidem*, pp. 210, 424.

48. *Ibidem*, p. 728; Simone de Beauvoir, *La Force des choses*, París, Gallimard, 1963, p. 462. [*La fuerza de las cosas*, Barcelona, Edhasa, 1982.]

49. *Combats de guerre et de paix*, *opus cit.*, pp. 63-64.

50. *Combat* del 10 de mayo de 1947, recogido en A. Camus, *Œuvres complètes*, vol. II, París, Gallimard, 2006, p. 430; *Combats de guerre et de paix*, *opus cit.*, p. 195.

51. *Combats de guerre et de paix*, *opus cit.*, pp. 404, 470.

52. *Ibidem*, p. 402.

53. *Ibidem*, p. 69.

54. *Ibidem*, pp. 186, 47.

55. Carta publicada en el número especial de *Cahiers du Rhône* dedicado a Ravensbrück en 1946, y posteriormente recogida en *Voix et Visages*, 6 (1947).

56. *Combats de guerre et de paix*, *opus cit.*, p. 277. He dedicado a Germaine Tillion otros estudios, en especial un capítulo de *Mémoire du mal tentation du bien*, París, Robert Laffont, 2000, pp. 311-329 [*Memoria del mal, tentación del bien*, Barcelona, Península, 2002], y «Germaine Tillion face à l'extrême», en *Le Siècle de Germaine Tillion*, *opus cit.*, pp. 171-189.

Raymond Aron

1. N. Baverez, *Raymond Aron*, París, Flammarion-Champs, 1993, p. 381. Otra fuente con gran cantidad de información sobre Aron es el número especial que le dedicó la revista *Commentaire* (28-29, febrero de 1985). Las referencias de las citas extraídas de las *Mémoires* [*Memorias*; Madrid, Alianza, 1985] aparecen en el texto precedidas de la letra *M*, y remiten a la edición publicada por Robert Laffont en 2003.

2. Citado por Baverez en *Raymond Aron*, *opus cit.*, p. 210.

3. París, Julliard, 1981; Presses-Pocket, 1983, p. 294.

4. *Ibidem*, p. 299.

5. Texto de 1965, citado por Baverez en *Raymond Aron*, *opus cit.*, p. 338.

6. *Ibidem*, p. 125.

7. *Opus cit.*, p. 298.

8. Citado por Baverez en *Raymond Aron*, *opus cit.*, p. 173.

9. «Pluriel», París, Hachette, 2002, p. 11.

10. «Dialogues», *Œuvres complètes*, París, Gallimard, «Bibliothèque de la Pléiade», vol. I, 1964, p. 965.

11. Citado por Baverez en *Raymond Aron*, *opus cit.*, páginas 338-339.

12. J.-P. Sartre, *Situations IV*, París, Gallimard, 1961, páginas 248-249.

13. Citado por Baverez en *Raymond Aron*, *opus cit.*, p. 350.

14. «Introduction» a M. Weber, *Le Savant et le Politique*, 10/18, 1982, p. 40.

15. Citado por Baverez en *Raymond Aron*, *opus cit.*, p. 369.

16. Catálogo de la exposición «Résistance et déportation», 1980.

17. Citado por Baverez en *Raymond Aron*, *opus cit.*, p. 88.

18. *Ibidem*, p. 339.

19. *Ibidem*, p. 264.

20. *Les Guerres en chaîne*, París, Gallimard, 1951, p. 490.

21. Citado por Baverez en *Raymond Aron*, *opus cit.*, página 445.

22. *Ibidem*, p. 423.

23. *Ibidem*, p. 72.

24. *Ibidem*, p. 77.

25. *Ibidem*, p. 13.

Jakobson y Bajtín

1. *Théorie de la littérature. Textes des formalistes russes*, París, Seuil, 1965; nueva edición: París, Seuil, «Points», 2001.

2. *Mikhaïl Bakhtine. Le principe dialogique*, París, Seuil, 1981.

3. V. Kozhinov, «Kak pishut trudy», *Dialog, Karnaval, Khronotop*, 1992, 1.

4. «Futurizm» (1919), *Selected Writings*, vol. III, La Haya, Mouton, 1981, pp. 718-722.

5. *Ibidem*, p. 719.

6. «Iskusstvo i otvetstvennost'» (1919), *Estetika slovesnogo tvorchestva*, Moscú, Nauka, 1979, p. 6.

7. «Réponses», en R. Jakobson, *Russie Folie Poésie*, París, Seuil, 1986, p. 31.

8. *Ibidem*, pp. 36-38; «Beseda s profesorom R. O. Jakobson», L. Dezë, Debrecen, 1972 (inédito).

9. «Relations entre la science du langage et les autres sciences» (1970), *Essais de linguistique général*, vol. II, París, Minuit, 1973, p. 65 (recogido en *Selected Writings*, *opus cit.*, t. VIII).

10. «Archives du XXe siècle: Entretiens avec R. J.», ORTF, París, 1972 (inédito), VII, p. 38.

11. «Ein Blick auf *Die Aussicht* von Hölderlin» (1976), *Selected Writings*, *opus cit.*, vol. III, p. 421.

12. *Ibidem*, p. 434.

13. R. Jakobson, K. Pomorska, *Dialogues*, París, Flammarion, 1980, p. 101 [*Lingüística, poética, tiempo*, Barcelona, Crítica, 1981], (original ruso recogido en *Selected Writings*, *opus cit.*, vol. VIII); «O pokolenii rastrativshem svoikh poètov» (1931), *Selected Writings*, *opus cit.*, vol. V, 1979.

14. «Razgovory s Bakhtinym» (1973), *Chelovek* (I: 4, 1993; II: 5, 1993; III: 1, 1994; IV: 3, 1994; V: 4, 1994; VI: 6, 1994; VII: 1, 1995), III, p. 162. Estas entrevistas aparecieron en un libro, en un formato algo diferente: *Besedy B. D. Duvakina s M. M. Bakhtinym*, Moscú, Progress, 1996.

15. *Ibidem*, III, p. 171.

16. «Pis'ma M. M. Bakhtina», *Literaturnaja Uchëba*, 1992, 5-6 (cartas a Kózhinov de 1960 a 1965), p. 150; «Razgovory», *opus cit.*, I, p. 150; M. Kaganskaja, «Shutovskoj khorovod», *Syntaxis*, 1984, 121, p. 141.

17. «Linguistics and Poetics» (1960), *Selected Writings*, *opus cit.*, vol. III, p. 24.

18. P. N. Medvédev, *Formal'nyj metod v literaturovedenii*, Leningrado, Priboj, 1929, pp. 203-204 [*El método formal en los estudios literarios*, Madrid, Alianza, 1994]; «Iz zapisej 1970-1971 godov», *Estetika*, *opus cit.*, p. 352.

19. «Problema obosnovannogo pokoja», en *M. M. Bakhtin kak filosof*, Moscú, Nauka, 1992, p. 235.

20. «Iz chernovykh tetradej» (1943 y s.), *Literaturnaja Uchëba*, 1992, 5-6, p. 154.

21. «Réponses», *opus cit.*, p. 39.

22. Iván Tolstoj, *Otmytij roman Pasternaka*, Moscú, Vremja, 2009, pp. 216-227.

23. *Dialogues*, *opus cit.*, p. 39.

24. *Ibidem*, p. 37.

25. «Réponses», *opus cit.*, pp. 10, 13; «Beseda», *opus cit.*, p. 37.

26. «Réponses», *opus cit.*, p. 43.

27. «Razgovory», *opus cit.*, III, p. 160.

28. Kagán, *opus cit.*, pp. 80-81; «Razgovory», *opus cit.*, VI, página 166.

29. «Razgovory», *opus cit.*, V, p. 181.

30. J. P. Medvédev, «Nas bylo mnogo na chelne…», *Dialog, Karnaval, Khronotop*, 1992, I, pp. 97, 95.

31. K. Clark y M. Holquist, *Mikhail Bakhtin*, Cambridge, Harvard University Press, 1984, p. 260; «Pis'ma», *opus cit.*, p. 150.

32. *Dialog, Karnaval, Khronotop*, *opus cit.*, p. 120.

33. «Réponses», *opus cit.*, pp. 26-27, 41.

34. «Beseda», *opus cit.*, p. 27; «Archives», *opus cit.*, pp. 29-30.

35. «Archives», III, pp. 39-40; *A tribute to Roman Jakobson*, Berlín, Mouton, 1983, pp. 69, 87.

36. «Préface» (1976), en V. N. Volóshinov (M. Bakhtine), *Le Marxisme et la Philosophie du langage*, París, Minuit, 1977, p. 8 [*El marxismo y la filosofía del lenguaje*, Madrid, Alianza, 1992].

37. «Réponses», *opus cit.*, p. 42.

Historias

La salvación de los judíos búlgaros

1. *Eichmann in Jerusalem*, Nueva York, Viking Press, 1965, p. 188 [*Eichmann en Jerusalén*, Barcelona, Nuevas ediciones de bolsillo, 2006].

2. *The Bulgarian Jews and the Final Solution, 1940-1944*, Pittsburgh, University of Pittsburgh Press, 1974. Otros estudios completan este primer trabajo: Nir Baruch, *Otkupat. Car Boris i sadbata na balgarskite evrei*, Sofía, Ediciones Universitarias San Clemente de Okhrid, 1991; Michael Bar-Zohar, *Beyond Hitler's Grasp*, Avon, Adams Media Corporation, 1998.

3. *Oceljavaneto* [La supervivencia], Sofía, Shalom, 1995, página 134.

4. Podemos conocer con detalle estas reacciones en las memorias de Dimitar Peshev; traducción francesa: *La Fragilité du bien. Le sauvetage des juifs bulgares*, París, Albin Michel, 1999.

5. *Oceljavaneto*, *opus cit.*, p. 181.

6. Mensaje del 27 de marzo de 1943, citado en Christo Boyadjieff, *The Bulgarian Jews and the Final Solution*, Ottawa, Free Bulgarian Center, 1989, p. 73.

7. *Oceljavaneto*, *opus cit.*, p. 207.

8. *Ibidem*, pp. 205-206.

9. *Ibidem*, p. 210.

10. Véase *La Fragilité du bien*, *opus cit.*, pp. 188, 125, 100.

11. Un relato muy detallado de este día se encuentra en el libro de Michael Bar-Zohar, *Arrachés aux griffes de Hitler*, *opus cit.*

12. *La Fragilité du bien*, *opus cit.*, pp. 122-123.

13. *Ibidem*, pp. 96-99.

14. *Oceljavaneto*, *opus cit.*, p. 237.

15. *Ibidem*, p. 257.

16. *Ibidem*, p. 42. (La alusión a la cita bíblica corresponde a Mateo 7, 1-2.)

17. *Ibidem*, pp. 265-266.

18. Véase Gabriele Nissim, *L'uomo che fermo Hitler*, Milán, Mondadori, 1998, pp. 225-226, 315-316.

19. *Ibidem*, pp. 210-222.

20. Véase Liliana Deianova, «Dva malki kazusa», en *Prenapisvaneto na uchebnicite po istorija*, Sofía, Institut za Socialna Kritika, 1994.

21. Nissim, *L'uomo che fermo Hitler*, *opus cit.*, p. 264.

22. Véase *La Fragilité du bien*, *opus cit.*, pp. 82, 91, 93, 133.

23. *Opus cit.*, p. 55.

24. *Oceljavaneto*, *opus cit.*, p. 236; texto alemán en Boyadjieff, *The Bulgarian Jews and the Final Solution*, *opus cit.*, p. 79.

25. *La Fragilité du bien*, *opus cit.*, p. 114.

26. *Ibidem*, p. 151.

27. *Ibidem*, pp. 125, 156-157.

28. *Oceljavaneto*, *opus cit.*, p. 232.

29. Diario de Filov, 5 de abril de 1943, citado en *La Fragilité du bien*, *opus cit.*, p. 111.

30. 4 de abril de 1943, *Oceljavaneto*, *opus cit.*, p. 234.

31. *The Bulgarian Jews and the Final Solution*, *opus cit.*, página 72.

32. *La Fragilité du bien*, *opus cit.*, p. 72.

33. *Oceljavaneto*, *opus cit.*, p. 231.

34. *La Fragilité du bien*, *opus cit.*, pp. 156-157.

35. *Ibidem*, pp. 164 y ss.

36. *Ibidem*, pp. 114, 189, 98.

37. *Ibidem*, pp. 72, 125, 189.

38. *Ibidem*, pp. 189-190.

39. *Ibidem*, pp. 190, 194, 196-197.

40. *Ibidem*, p. 159.

41. *Ibidem*, pp. 81, 172.

42. *Ibidem*, p. 66.

43. *Oceljavaneto*, *opus cit.*, p. 259.

44. *La Fragilité du bien*, *opus cit.*, pp. 59-60.

45. *Ibidem*, p. 195.

46. Diario de Filov, 24 de marzo de 1943, citado en *La Fragilité du bien*, *opus cit.*, p. 109.

47. 23 de marzo de 1943, *ibidem*, p. 108.

48. 24 de marzo de 1943, *ibidem*, p. 110.

49. *Ibidem*, pp. 211, 216.

50. *Ibidem*, p. 131.

51. He tratado también el tema de la salvación de los judíos en *Face à l'extrême*, París, Seuil, 1994, pp. 256-264.

Stalin de cerca

1. G. Dimitrov, *Dnevnik*, Sofía, Universitetsko Izdatelstvo Sv. Kliment Okhridski, 1997.

2. *The Diary of Georgi Dimitrov, 1933-1942*, New Haven, Yale University Press, 2003.

3. Una interesante reconstrucción novelada de los últimos días de Münzenberg, en el libro de Antonio Muñoz Molina, *Sefarad*, Madrid, Alfaguara, 2001.

Artistas y dictadores

1. *L'Ancien Régime et la Révolution*, III, I, París, Gallimard, 1967, p. 240 [*El Antiguo Régimen y la revolución*, Madrid, Alianza, 2004].

2. R. Wagner, *Œuvres en prose*, París, Éditions d'Aujourd'hui, 1976, vol. III, p. 91.

3. *Ibidem*, pp. 19, 16, 243.

4. *Futurisme. Manifestes, proclamations, documents*, ed. de G. Lista, Lausana, L'Âge d'Homme, 1973, p. 88.

5. *Marinetti et le futurisme*, ed. de G. Lista, Lausana, L'Âge d'Homme, 1977, pp. 18-19.

6. *Le Futurisme*, Lausana, L'Âge d'Homme, 1980, pp. 103, 159, 110, 112.

7. *Marinetti et le futurisme*, *opus cit.*, pp. 59 y ss.

8. En *Anthologie du Bauhaus*, Bruselas, Didier Devillez, 1995, pp. 51-54; citado por E. Michaud, «L'œuvre d'art totale et le totalitarisme», en *L'Œuvre d'art totale*, París, Gallimard, 2003, p. 43.

9. *Bauhaus 1919-1969*, París, Musée National d'Art Moderne, 1969, p. 13, citado por E. Michaud, en «L'œuvre d'art totale et le totalitarisme», *opus cit.*, pp. 47, 53; *Anthologie du Bauhaus*, *opus cit.*, p. 110.

10. L. Moholy-Nagy, *Peinture, photographie, film*, Nîmes, Jacqueline Chambon, 1993, p. 78; Michaud, *opus cit.*, p. 54.

11. Citado por Igor Golomstock, *L'Art totalitaire*, París, Carré, 1991, p. 66 (obra fundamental para el tema que estamos tratando).

12. *Présence de Marinetti*, ed. de J. C. Marcadé, Lausana, L'Âge d'Homme, 1982, p. 197; Mijaíl Levidov, en *LEF*, 2, 1923, p. 135.

13. Larionov, en *Une avant-garde explosive*, Lausana, L'Âge d'Homme, 1978, pp. 72-73; Malevitch, *Écrits*, vol. I, Lausana, L'Âge d'Homme, 1993, p. 102; Lívshits, citado por J. C. Marcadé, *L'Avant-garde ruse. 1907-1927*, París, Flammarion, 1995, p. 6.

14. Arvatov, citado por Marcadé, *L'Avant-garde ruse*, *opus cit.*, p. 19; «L'utopie objectalisée», 1923, en G. Conio, *Le Constructivisme russe*, Lausana, L'Âge d'Homme, 1987, vol. II, p. 46.

15. «Des nouveaux systèmes dans l'art», *Écrits*, París, G. Lebovici, 1986, p. 336 [*Escritos*, Madrid, Síntesis, 2008].

16. *LEF*, 2, 1923, p. 135.

17. Citado por Conio, *Le Constructivisme russe*, *opus cit.*, p. 153; «L'artiste et la Commune», *ibidem*, vol. I, p. 241.

18. «Foi et Amour», *Œuvres*, París, Gallimard, 1975, vol. I, p. 341 [«Fe y amor», *Estudios sobre Fitche y otros escritos*, Madrid, Akal, 2007].

19. Citado por Conio, *Le Constructivisme russe*, *opus cit.*, página 44.

20. Arvatov, «Utopie ou science?», en Conio, *Le Constructivisme russe*, *opus cit.*, vol. II, pp. 65-66.

21. Tchoujak, en Conio, *Le Constructivisme russe*, *opus cit.*, vol. II, p. 39.

22. *Ibidem*, pp. 23, 170, 178; K. Marx, «Thèses sur Feuerbach», en Marx y Engels, *Études philosophiques*, París, Éditions Sociales, 1947, p. 59.

23. Tchoujak, en Conio, *Le Constructivisme russe*, *opus cit.*, páginas 176, 23, 178.

24. *Ibidem*, pp. 40, 180.

25. *LEF*, 1, 1923, p. 199.

26. *República*, 500e-501a; *Leyes*, 817b.

27. Citado en *L'Homme nouveau dans l'Europe fasciste*, ed. de Marie-Anne Matard-Bonucci y Pierre Milza, París, Fayard, 2004, p. 7; citado por E. Michaud, *Un art de l'éternité*, París, Gallimard, 1996, p. 17 [*La estética nazi. Un arte de la eternidad*, Madrid, Adriana Hidalgo, 2009]; E. Ludwig, *Colloqui con Mussolini*, Milán, Mondadori, 1932 [*Coloquios con Mussolini*, Buenos Aires, J. C. Rovira, 1932], citado en *L'Homme nouveau*, *opus cit.*, p. 284.

28. 15 de febrero de 1927, citado en *L'Homme nouveau*, *opus cit.*, p. 82.

29. Citado en *Art and Power*, exposición en la Hayward Gallery, Londres, 1995-1996.

30. «Lettre à un soldat de la classe 60», *Écrit à Fresnes*, París, Plon, 1967, p. 140. [*Carta a un soldado de la quinta del 60*, Molins de Rei, ENR, 2009.]

31. G. Ciano, *Diario 1937-1943*, Milán, Rizzoli, 1980, p. 445; citado por E. Gentile, *Qu'est-ce que le fascisme?*, París, Gallimard, 2004, p. 393.

32. H. Rauschning, *Hitler m'a dit*, sin editor, 1939, p. 255; *Musique en Jeu*, 23, p. 60.

33. A. Kubizek, *Adolf Hitler. Mein Jugendfreund*, Graz, Leopold Stocker Verlag, 1953, p. 101. [*Adolf Hitler, mi amigo de juventud*, Barcelona, Wotan, 1981.]

34. A. Kubizek, *Adolf Hitler*, *opus cit.*, p. 343; A. Speer, *Journal de Spandau*, 1975, p. 108 [*Diario de Spandau*, Barcelona, Plaza & Janés, 1977], citado por Michaud, *Un art de l'éternité*, *opus cit.*, p. 86.

35. Citado por I. Golomstock, *L'Art totalitaire*, *opus cit.*, p. 12.

36. Goebbels, *Combats pour Berlin*, París, Saint-Just, 1966 (original de 1931), p. 38; citado por Michaud, *Un art de l'éternité*, *opus cit.*, pp. 20, 62.

37. Citado por Franz Dröge y Michael Müller, *Die Macht der Schönheit, Avantgarde und Faschismus oder die Geburt der Massenkultur*, Hamburgo, Europäische Verlagsanstalt, 1995, p. 57.

38. *Hitler m'a dit*, *opus cit.*, p. 273.

39. Narrado por S. Sechukov, *Neistovye revniteli*, Moscú, 1970, p. 339, citado por V. Strada, «Le

réalisme socialiste», en *Histoire de la littérature russe. Le XXe siècle*, vol. III, París, Fayard, 1990, página 20.

40. *Pervyj vsesojuznyj s'ezd sovetskikh pisatelej* [Primer Congreso Nacional de Escritores Soviéticos], Moscú, 1934, p. 5.

41. Citado por Golomstock, *L'Art totalitaire*, *opus cit.*, p. 76.

42. Véase S. S. Montefiori, *Young Stalin*, Londres, Weidenfeld & Nicolson, 2007.

43. O. Ivinskaia, *Rehén de la eternidad. Mis años con Pasternak*, Barcelona, Grijalbo, 1991.

44. *Vlast' i khudozhestvennaja intelligencija*, Moscú, 1999, p. 275; K. Chukovski, *Dnevnik 1930-1969*, Moscú, 1994, p. 141. Ambos citados en el libro de S. Volkov, *Chostakovitch et Stalin*, París, Rocher, 2005, pp. 115, 153.

45. «Programme du Parti communiste russe», citado en M. Heller, *La Machine et les rouages*, París, Calmann-Lévy, 1985, p. 11; H. Rauschning, *Hitler m'a dit*, *opus cit.*, p. 278.

46. *Belomorsko-Baltijskij kanal imeni Stalina*, Moscú, 1934, p. 397, citado en M. Heller, «Maxime Gorki», en *Histoire de la littérature russe*, *opus cit.*, pp. 78-82.

47. L. Trotski, *Littérature et Révolution*, París, Julliard, 1964, pp. 213, 215, 217. [León Trotsky, *Literatura y revolución*, Madrid, Akal, 1979.]

48. «L'œuvre d'art à l'ère de sa reproductibilité technique», *Poésie et Révolution*, París, Denoël, 1971, pp. 208, 210. [«La obra de arte en la época de su reproductibilidad técnica», *Discursos interrumpidos*, vol. I, Madrid, Taurus, 1992.]

49. «Lettre aux *Cahiers du Sud* sur les responsabilités de la littérature», *Les Cahiers du Sud*, 34 (1951).

50. Comento más extensamente la ideología romántica y su lugar en la historia en *Los aventureros de lo absoluto*, Barcelona, Galaxia Gutenberg, 2007.

51. *La Societé ouverte et ses ennemis*, vol. I, París, Seuil, 1979, p. 135. [*La sociedad abierta y sus enemigos*, Barcelona, Paidós, 2002.]

Temas

Los límites de la justicia

1. *Le Monde*, 2 de mayo de 2001.

2. Carta 104, en *Œuvres complètes*, París, Seuil, 1964. [*Cartas persas*, Madrid, Alianza, 2000.]

3. Véase mi libro *El miedo a los bárbaros*, Barcelona, Galaxia Gutenberg, 2008, pp. 199 y ss.

4. *Le Monde des Débats*, n.º 25, mayo de 2001.

5. París, Seuil, 1994.

6. Véase Stephen Holmes, *The Matador's Cape*, Nueva York, Cambridge University Press, 2007, pp. 164-167.

7. *Le Monde*, 1-2 de julio de 2001.

8. «Le devoir de verité», en *Combats de guerre et de paix*, París, Seuil, 2007, p. 401.

9. *Paix et guerre entre les nations*, París, Calmann-Lévy, 1962, p. 721. [*Paz y guerra entre las naciones*, Madrid, Alianza, 1985.]

10. Citado por P. Hazan, *La Justice face à la guerre*, París, Stock, 2000, p. 219.

El testamento de Primo Levi

1. «Comprendre et faire comprendre», en Primo Levi, *Conversations et Entretiens*, París, Robert Laffont, 1998, p. 242. [*Entrevistas y conversaciones*, Barcelona, Península, 1998.]

2. *Les Naufragés et les Rescapés*, París, Gallimard, 1989, p. 196. [*Los hundidos y los salvados*, Barcelona, El Aleph, 1989.]

3. *Ibidem*, pp. 197, 38.

4. *Ibidem*, p. 56.

5. *Ibidem*, p. 199.

6. *Ibidem*, p. 42.

7. Comento también el destino y el pensamiento de Primo Levi en *Face à l'extrême*, París, Seuil, 1994, pp. 275-287, y en *Mémoire du mal, tentation du bien*, *opus cit.*, pp. 193-203.

La memoria como remedio contra el mal

1. Mateo 6, 13.

2. *Le Portail*, París, La Table Ronde, 2000. [*El portal*, Barcelona, RBA, 2006.]

3. *Ibidem*, p. 383; *Le Portail*, París, Talents Hauts, 2007, p. 9.

4. *Le Portail*, La Table Ronde, *opus cit.*, pp. 113, 148.

5. *Le Soir*, 20 de septiembre de 2007.

6. *No Future without Forgiveness*, Nueva York, Doubleday, 1999; traducción francesa: *Il n'y a pas d'avenir sans pardon*, París, Albin Michel, 2000.

7. Citado en *Il n'y a pas d'avenir sans pardon*, *opus cit.*, páginas 136-137.

8. *Ibidem*, pp. 126, 89, 87.

9. *Ibidem*, pp. 193, 39.

10. *Ibidem*, p. 39.

11. *Country of My Skull*, Nueva York, Vintage, 1999.

12. «African forgiveness - too sophisticated for the West», documento difundido en el 4th International Literature Festival Berlin, 2004.

13. *Tulipe* (1946), París, Gallimard, 1970, p. 85.

14. *Les Cerfs-Volants*, *opus cit.*, p. 265.

15. Juan 17, 15.

16. «Entretien avec Zoran Music», en J. Clair, *La Barbarie ordinaire*, París, Gallimard, 2001, p. 150. [*La barbarie ordinaria: Music en Dachau*, Madrid, A. Machado, 2007.]

Índice

Índice